

كتاب

حاشية الفاضل المحقق (عبد الحكيم السالكوني)
على حاشية الخيال على شرح العقائد النسفية

وبها مشتمل على جميع التفارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا
فيه خلاصة التفارير التي كتبت عليها

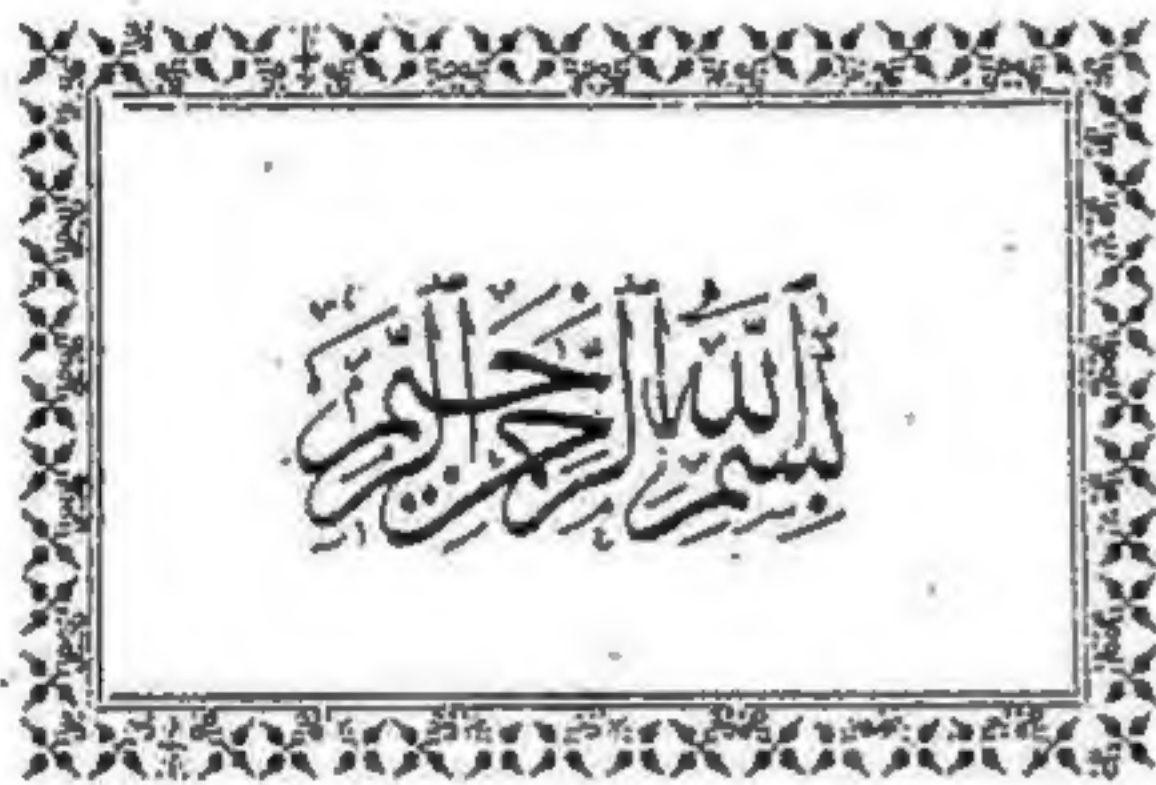
وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

جامع التعليل

بسم الله الرحمن الرحيم * حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواء * نزهة في ذاته ونعمته لا شريك له في فعله وعمله * وصلاة وسلاماً على محمد بنيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبمد فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السالكوتية على المسائل الخيالية وأني متحفيك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهديك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدتك شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يا من تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الأفكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب أمور الخ ونزبه الله تعالى عن أن يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بيطنين بدر كآب بكنههما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق إلا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الانظار أو أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات (قوله نحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويسالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في

المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة إليها أي لكونها بها ويقال أراض الوادي واستراض إذا استمتع فيه الماء والزمرات جمع زهرة وقد تحرك الثبات أو نوره أو الأصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلاً اجتمعوا



يا من تقدس ذاته عن إحاطة الأفكار * ونزهت صفاته عن إدراك الانظار * نحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاحتفلوا وحفل المجلس كثر أهله والانس بالضم والانس بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى القفرين أنه ينفي على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقدس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لا انس بالله والتوجه إليه ولذلك توجه إلى الله قبل التناء مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنههما فقيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام لا تحمدن الله كأنك تراء وقوله كلهم حقا في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبار اليبانية قال الشيخ خالد هنافواند (أحديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والأفكار والانظار (ثانيتها) الإشارة إلى رد من منع إطلاق المبهات عليه تعالى لما ورد من إطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التمييز بالمقدس كما فعله الشارح إلى تقدس في نجاة كما سذكه في إيضاح كلامه على لفظ مستأمله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله نزهة وهو القدوس اه لا اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) أنه ذكر الفعل المنسوب إلى الذات وانت المنسوب إلى الصفات إشارة إلى ما سأحققه من أن المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا حلت لاء في الحظ وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) أن تصدير المكتات بالقرنين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركة أقطع إما لأن المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما سيأتي

او لائهما مريوطان بلفظ نحمدك الاتي اولى لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل بالسان وغيره
 كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد البارئ تعالى ذاته دون المعنى القوي والاصطلاحي
 المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمد تعالى لا يبعد به انتهى (قوله ولي) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية
 توليته ووليت البلد وعليه اه وبصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهززة وفي قوله المسكين تليح للحديث اللهم احيني مسكيناً
 وامتنى مسكيناً واحشني في زمرة المساكين (قوله المقام) بالفتح وبضم بطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح
 السيد ايضاً ويقال له مكرم ككرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذل ولكن يكون للفتحة والمتجيب المختار فقوله ومنتخب
 تفسير والفواشي جمع غاشية يطلق على قبض القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل يشاربه الى نعله وعلى داء في الجوف
 والاماحة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لحفاء اسمه ولا سيما
 في البلاد الهندية وعدم تسميته التفاضل لظهوره ان اراد اظهار ما حفي واخفاء مظهره والاقتسافها معاً فلمه لم يلفه اسمه وهو
 المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان الحفي في هذا
 الكتاب اعتاد التميز عن الخيالي بالفاضل الحفي وعن قول احمد بالحفي المدقق وعن فراه كمال بعض الفضلاء وعن عصام الدين
 ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهملة وعن غيرهم (٣) كنبات الدين ومصالح الدين

العرف بـ بلا زاده بما
 قيل فلمه لم يصرح
 بالاسم هاهنا اشارة الى
 بعض ذلك الاصطلاح
 وبالجملة عدم التصريح
 بالاسم نوع من التعظيم
 ولذلك وضعت الكني
 وايضاً قصد بذلك الرد
 على من نازع في نسبة هذا
 الشرح للمولى التفتازاني

ولعلي على من ولي فوق ما يسمه الافهام * وأولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كعبة نوح
 عليه الصلاة والسلام من ركبها نجاة * واصحابه الذين هم كالتجوم من اقتدى بهم اهتدى
 * وبعد * فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسبية للملك المقام * والقرم
 الهام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير متجرب ومنتخب قد اشتهر بين الفضول
 وسنائه أيدي القبول * فاماطوا عنه الفواشي * وكتبوا عليه الفواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
 الامسي المدقق للطف معانيه وحنن مبانيه * فدامت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله أعين الدياجر
 لكن ما أتوا بما روي القليل * او بشئ القليل لما ان ابحاره آية عن خطبة كل عازب * وعقد راته محتجة لا تخفي
 لكل طالب نصرت برهة من غفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه
 فقيدت او ابدته * وانت شوارده * وحقت مقاصده * وبنيت مصادره وموارده * آخذنا بضع الفاصرين
 ومجيباً عن شبه الناطرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * ونتم بموته مطابقاً للمسؤول * ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه نسياً في الاشارة اليه (قوله اعناق الخواطر) جمع خاطر
 وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملائمة لقوله لكن ما أتوا الخ
 (قوله عين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية والمؤاخذة اللفظية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع
 ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى
 الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (قوله القليل) في القاموس الغل والقلة بضمها والغل محركة وكامير
 العطش او شدة او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومغلول ومقتل (قوله برهة من غفوان) في القاموس البرهة
 بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم التوبة من تقارب القوم
 الماء القليل لكل منهم توبة فيقال يا فلان جاءك فرصتك اي نوبتك ووقت الذي تسقى فيه وانتهز الفرصة شمرها مبادراً والجمع
 فرص كفرقة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد او حش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان
 محل المتقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة قل اودكر والضع بالكون المضد يقال ضبعه كمنه مد اليه ضبعه للضرب
 والقلادة ما جعل في العنق وقلدها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للأعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر بمالي
 العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست قفراً وما بين الكتفين

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء يضمن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضانة بالفتح يخل فهو ضنين ومن باب ضرب لفنة والرابع كهماء جمع ربع محلة القوم ومنزلهم والخافض المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الخلائق) يقال شمل شمل شمل وشمل شمولاً من باب تعب وقدم جمع الله شملهم ما تفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فالضمي جمع ما تفرق من أمر الخلائق بلطف سلطته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم غراهما المترتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترخيص الشيء ضم بعضه إلى بعض (قوله وجعلهم جزر السباع) هو مجيم فزاري مفتوحين فزاه مهلة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالنحر يك اذا قتلهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهلة على المعجمة فيصح ان يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقلل جزر ككرم اكل اكلا وجباً كفي أي سريعاً تاماً ويصح ان يكون على وزن عرف جمع جرزة كفرقة وهي القبضة من الفت ونحوه فالضمي جعلهم في قبضة السباع وحيازهم كما في بعض النسخ وجعلهم حوز السباع بالحاء المهلة والواو واليوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهذه الارض المنخفضة والمطل اصله تنابع المطر والفراء تأنيت الاغرة كالجراء تأنيت الاحمر بمعنى الياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الاله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المدح والمدح ايجادنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة الصوح والمجب ان الحشي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنة الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بانه اغراق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس

المعبود عند العرب
وتخصيص البشر بأقرانه
المعاصرين له وتخصيص
المعومات أكثر من ان
يحصى لكن لفظ الاله
لكونه بمعنى المعبود
لا يحسن اطلاقه ولو اوتناه

بخزانة من تقلد بآياده كواهل الاحسان واذا لم يكن الضنة عن الزمان عمر رابع الخافقين بحسن
معدته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطته * وهو الخير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد
الا كبر المعبود بتاج الخلافة * مالك رقبته الملوك * الجامع بين السلطة والسلوك * مؤسس مقاصد
الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحم * مجاهد الكفرة واهل النفاق * في الله تعالى حق الجهاد
وجعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الجواطل * هتف الخائف
وقل جاء الحق وزهق الباطل * مربى العلماء والصلحاء * حامى الملة الفراء * المؤيد بمجنود من عند الله
الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية

بألف تأويل والتفيد بالمجاز لا بخلصه اذ لا يحتمل شأن الالهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز (والتكامل)
بل لا يتصور التجوز هاهنا اذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة
والبطلان وارادة اضر للطرفين من الاول اذ ينقلب بها المدح ذماً حينئذ وقد نطقت النصوص بان الاله الباطلة تعذب في النار
يوم القيامة فلا عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بان الاله ليس بمعنى المعبود بل
بمعنى المنفزع في التبداند لانه مأخوذ من المنزع او مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى الحسن
والمكافي أي يحسن اليهم على قدر محبتهم هذا اذا كان المجازي اسم فاعل واما اذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمنفزع الحقيقي في
كونه ظلاً إلهياً ويؤيده المزوي عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم
من عباده فان عدل كان له الاجر وعلى الرعية الشكر وان جاروا ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا اذا كان بمعنى المنفزع اما اذا كان
بمعنى المحبوب الحوجه التشبيه في كونه ظلاً رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الارض وان جار وخان وظلم
كان عليه الاصر انتهى (اعلم) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر محجة ان يكون الاله بمعنى المعبود أو مشتقاً من ألهت الى فلان سكنت
اليه أو من الوله وهو ذهب العقل أو من إله اذا ارتفع أو من أله في الشيء اذا تحير فيه أو من لاه يلوه اذا اجتنب أو من اله الفصل اذا ولع
بأمره أو من اله الرجل ياله اذا فرغ من أمر نزل به قاله أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص
بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما
يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله خيراً عن قوم موسى (اجل لنا إله كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) انتهى

فعبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن
 الفخر وليس العدة في التشنيع على كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل
 وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبه وان كان بعيدا اندفعت الشاعة او يقرأ الاله بالهمزة بدلا عن الواو ممدودا على وزن فاعل
 من وله ولها كورت ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهب العقل حزنا والخيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي
 هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للمشايع انما هو لمكان التعطيل والتبطل في سرارهم فلا ترتبط
 بروحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال
 في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري كصكري التامة ويقال وفراء بالمد ملائكة وفي القاموس الدولة الحوصلة
 لا ندبها أي استرخاها وفيه مرادفات جمع سرادق الذي يمد فوق محن البيت والبيت من التكرسف أي القطن (قوله عطاء
 من ربك) أي ان ما أعطاك الله من التسم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك
 الآثار عليك فلا تكرار والسدة كمرقة جمعها سدود كعرف الفناء ليت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار
 الجوهرى الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهرى جوهر الكلام اذ الاستشهاد إنما يكون بكلام مصانع الانام وثبوته فيه
 غير معلوم نعم اشتهر في السنة الناس بمن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (٥) الافاضل في محاوراتهم ودبايح

كتبهم انتهى قال في
 الاساس وقد استأهل
 لتلك فهو مستأهل له
 وسنت أهل الحجاز
 ينملونه استعمالا واسعا
 وقد صرح الازهرى
 والرخشري وغيرهما من
 أئمة التحقيق بمجودة هذه
 اللغة (ومن حفظ حجة)
 فالحق ما نقله المحشي (قوله

والتكيل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل الروابط الى رعاية الكبرى من
 حضرته * والناية الوفري من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتى نوذي من وراء سرادقات
 الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاه من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى
 والا وحدي * المستعبد بروح الدين الاحدي * من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا عاليا * ومن صدف عنه لم يجد
 نصرا ولا وليا * لازالت عتبه ملتزم الاكبرة * وسدته مستلما لغيره الجارية * اللهم يا لطيفا بالعباد * وبارؤقا بوم
 التاد * ارزقه الانتقام والسداد (قوله الحمد لتأهله) أي لمستوجبه في الصحاح قول فلان أهل لكذا ولا
 تقول مستأهل والعامية تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال
 القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان محمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المتأهل في
 أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته
 بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف أي شيء انصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان ما ذكرته إنما يصح استعمال المتأهل من حيث اللغة ولكن استعمال
 المحشي إياه يتضمن دعوى صحة شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المتأهل استعمال في ذات الله تعالى
 مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المتأهل الخ
 وأما الكبرى فدليلها ما قرر من مختار الأشعري من ان أسماء الله تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لان اسم الصغرى
 وان المتأهل استعمال في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وإرادتها منه ولم يرد من المتأهل خصوص ذات
 الله تعالى بل مفهومه العام أعني ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد انحصاره في ذهن مخاطب من حيث عمومته
 ليكون توظيفة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفي المعنى أعني بعض ما صدقه
 وآتياته لا آخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس يناسق الذهن
 عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا الملك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط
 ما قيل إن انحصار المعنى الوصفي العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث
 هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى ميسرة فينى الاشكال بحاله وما ذكره من النظر فلا
 يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العلم الخير اه

ر قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمال في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة معنا الكبرى وان أريد
وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله
في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي
الحديث والاذكار والأدعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والفرزالي في الصفات
وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أنصف الباري بمناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يترادفه وكان مشعرا بأجلال من غير وهم إخلال اه
فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قبل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المتأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه
فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما
حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الأصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعصدي والسيد ان السخي
لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يغفل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علما انه لا ثاني والفاضل دائر بين
العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علما انه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان
السخي والفاضل مما ورد فيهما مع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع
الكبرى بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يحز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها
علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعامل والظن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نقي ذلك الإيهام من الإشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهم مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس	أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا أنصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيها نظر (قوله والصلاة) فقرة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صلبت صلاة ولا تقول تصليته والتصليته (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهتر شدن) *
--	--

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فصيل)
عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (والله الاسماء الحسنى) فادعوه
بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعمت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه
في حق الله تعالى نمكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقيح العقليين الباطلين
عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل
باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة
نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة الفرض ومنافرته كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل
حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساد محاسنائه من أدلة
مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيه ما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيه ما علمت انه قاعده والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما
انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغايتهما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون
لفظ الأهل مستعملا في مقام العام ذهبا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي
ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بما لا يوجب الاستدالي اذن
الشرع صريحا وأيضاً لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للثني وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا
الاخير كلف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجمهوري ولو سلم فالسلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططا آمن يمتني مكبا على وجهه
أهدي أمن يمتني سوا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال مؤددا بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعيل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كسري) هو الرئس وقوله ولا نظير لما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خيت وخيثة ووجهه أن فعلة إنما يطرود في فاعل وصفاً لمذكر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكلمة وبارورة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث أبدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فإن فاعل إنما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره محتوماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال ومعجوز ووجه الدلالة أنه لو جعل وزنه فعلاً كشراف كان أبدال الياء همزة قياساً لأنها حينئذ حرف مد زائد ناك بخلافه على مذهب البصري الآتي فإن الواو عليه ليست حرف مد كافي قصور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه أن هذا الأبدال كما ينقاس فيها ذكر يطرود أيضاً في الواو والياء إذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يان كياتف جمع ياف أو وادين كأوائل جمع أول أو مختلفين كياتد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة كذلك ثاني لينين اكتفا * مد مفاعل كجمع ياف

نعم ذهب الاختصاص إلى أن همزة في الواو فقط ولا يهز في البائين ولا في الواو مع الياء فيقول يابف وسباود وصوايد على الأصل ومما رد به شبه قول العرب في سبقة سيائق وفي جيد جياتد وفي عيل عيائل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وآخرآ وإن جياتد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فيل) أي بكسر العين فإن هذا مختارهم وذهب البنداديون إلى أنه فيل كضيم وصيرف نقل إلى فيل بكسر هاء على غير قياس كما قالوا في التسبب إلى بصرة بصري فكسروا قالوا لأنهم زروا في الصحيح ما هو على فيل بالكسر الأصقل اسم امرأة وهذا ضعيف لأن المعتل قد يتأني فيه مالا يتأني في الصحيح فإنه نوع على أفراده فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعله كفضاء ورماء وغزاة وكما (٧) اختص بفعلولة نحو كينونة

وأصله كينونة ولو كان سيد فيل جمع على سادة كسري وسراة ولا نظير لما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبع وتباع وقال البصريون فيل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سيائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس ككيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قبل أتباعه وقبل أمته وقبل أهل بيته وقبل آل الرجل ولله وقبل قومه وقبل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله عليه وسلم

أما قال هذا لأن فعلة إنما ينقاس في نحوه كجاءت * وأعلم أنه لو التزم في سادة أنه جمع سائد فإنه يقال سائد قومه إذا أريد الحدوث وفي سيائد أنه جمع سيادة المؤنث بناءً على أن وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فحذفه وكن شاكرآ (قال الخليلي) سيده رسله فيه تلميح إلى قوله عليه السلام أنا سيد الأولين والآخرين على الله ولا غير لأن من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر أن المراد ما بعده العرف تابعاً من نحو حجة أو خدمة والمراد من الأمة أمة الأجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر أن ما عدا الثاني والسادس والسابع المنسوق له الحديث معان لقوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول إلى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول إليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الأول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء أن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري بمعنى علم الشرائع والأولياء والحكماء المتأهلون أن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الأول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الإلهية قال النبي من يؤول إليه بحسب نسبته لحياة الجسمية كالأولاد النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العلمية الصورية أو الحقيقية كالأولاد الروحية من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المتقربين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولا شك أن الثانية أكد من الأولى والثانية من الثانية أكد من الأولى منها وإذا اجتمع التبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من محب) بأنه سلم والصحة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل قارء كذاذق لفظاً ومعنى وفرحة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على جملة الا هذا وهي لفة للمعايشة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت محبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محباً للموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محباً سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ونال بعض المحققين الى أن الاتيائه عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في اطلاق الاصحاب فلا بد أن يطلق الاصحاب أيضاً على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الاكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسدية في حال الحياة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذ كرها بعد الآل الخ) مثلاً اذا حملت الآل على الامة أو على كل مؤمن بقي فأى معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وان أردت غيرها فلك الاعتباران فأوفى كلامه مانعة خلو (قوله يذ كر ويؤث) أى يخبري (٨) عليه أحكام المذكور والمؤث كما يرشد اليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى

التخيل بقوله تعالى ولتستبين
سبيل الحمرين اذ تأثنت
اسم الاشارة وتذكيره
لا يقتضي تأثنت المشار
اليه ولا تذكيره والا

عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن بقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركبوا كركب من محب
يصحب محبة ومحبة بمعنى (محبت كركب وباري كركب) والمراد بهم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام
مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذ كرها بعد الآل تخصيص بعد تميم
أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو الطريق يذ كر ويؤث قال الله تعالى (قل هذه
سبيلي ادعوا) وقال تعالى (وان يروا سبيل النقي يتخذوه سبيلاً) والمراد به استنه وأدابه وأخلاقه (قوله فدوتك)

لكنات الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكنات الشمس في قوله تعالى فلما رأى (جواب)
الشمس بازغة قال هذا ربي مذكراً وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره اليباضي من أن تنية المضمرات والمبهات وجمعها
وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضمت كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه
لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الاشارة كما نطق به عبارة اليباضي ثم غير
خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيق منها بل الاعم ولكن يعتبر غير
الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل
ولفظ السبل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للذكر والمؤث علمنا أن وضعه على محبة اعتبار الامرين فيه اذ لا دليل على
خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول اليباضي السابق وعبرة المحشي في
الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمال يجمع على سبل وقال ابن المكيت والجمع على التأنيث
سبول كما قالوا غنوق جمع غناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لفة واحدة وقال الاخفش
أهل الحجاز يؤتون الزقاق وهو كثراب ما دون السكة والطريق والسبل والسوق والصراطو عيم تذ كر (قوله والمراد به استنه الخ)
قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها
في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من أدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم
الخصيصي به التي لم يطلب أسباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي اشارة الى
وجه جمع السبل وإلى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أو نحوهم كل شيء له علفة به سواء كان شرعاً أو غيره

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام) اعلم انك اذا قلت لما زيد فنتعلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق فربما على طريق التأكيد وأما وإن كان المشهور فيها أنها لتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد أنها تعلق بثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير بهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل أن الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعلق في أما بعد جعلي * أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعلق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على طريقين أحدهما ما وضع من أول الأمر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره منه المتقول عن طرف أوجار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم ودونك زيدا أي خذوه وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المتقول عنه والنقل يستدعي مجرء * فان قلت النطق بان كفة دور ووراء وعلى تستعمل في المعنى المتقول عنه من غير نظر الى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المتقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي ليلزم ولا سلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المتقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعل الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح المحقق فان المفعول اسم الإشارة والنبراس بدل أو نمت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والقاتلون بانه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سرى يسري سرى كهدى وسراية ومسرى وسرية (٩٠) بالفتح والضم ويجمع على سرى كدية

ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل وأوسطه وآخره وفي القاموس السري سرامة الليل (قوله	جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعل الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الباري) من السراية بمعنى (شب رقتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا * شبه طالب أسرار العقائد النفسية بدون هذا الكتاب
--	---

(٣- حواشي العقائد أول) منادى بحذف الخ) جرى على رأي الاختصاص في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف والراجح مذهب الجمهور أنه منصوب بفعل محذوف وجوبا على الحمل وبناءه على الضم استصحابا لحالة البناء أو تشبيها له بالنادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله عز وجل وسبحانك الله العظيم وذهب السراية الى أن أيها في الاختصاص معرفة خبراً أو مبتدأ ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضا) أي بين المبتدأ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثاليين ونحو نحن العرب أسخى من بذر وإن كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يمتد والتواضع نحو أيها العبد ضيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة نصريحية تبعية وفي النبراس أصلية وهذا إنما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبي عن التشبيه فجربتها في الاول أن يقال شبه الاشتغال بأي كتاب من كتب التوحيد المغلفة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل بأي الخ وهذا نظير استعارة الأسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وإن كان هو المراد بمعونة الحمل وفي الثاني أن شبه أي تطبيق يستعان به على تحصيل المعلق بالنبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النفسية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النفسية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحريفه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لأسرار العقائد نظير قولك الحافر للبر والطالب للماء وأيضاً يشير الى أن الطالب لأسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا المحقق فالطالب لأسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب ركازة القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مدح كتابه لا شرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبده ليلاً) يحتاج معها الى اعتبار التجريد أو التأكد * قلت كلا فان السائر ليلاً يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نيراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيه قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المتصورة من ذات المشتغل بشرح العقائد بذون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اعتدائه الى مقصده بالحال المتصور من ذات السائر ليلاً وسيره والارتباط بينهما ونحوه في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد واستعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في التبراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض الخشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أي أراك تقدم رجلاً الخ أن يكون من أجاز المركب غير التمثيلية بلهم صرحوا بان التمثيلية مثار فريسان البلاغة فتي أمكنت لا يبدلون عنها وغير خاف عليك أفاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكانهم يفوضون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البليانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكينة والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) (١٠) الحقيقة والكتابة والتمثيلية وقد أجرى المكينة والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية

بالساري في ظلمة الليل في تحجيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خير مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكائن) جمع مكن من كمن كونا اذا احتق ووصفه بالحقية للمبالغة أي للمواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والابحاز) (كوتاه)

مثار قرسان البلاغة فعني قولهم فتي أمكنت لا يبدلون عنها أنه ان صح أن تكون التمثيلية طريقاً لا قاعدة المعنى لا يجوز إيراد الكلام على

وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى توباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن) فهو استئناف يأتي جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله برشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس وتجريد وترشيع وقوله من كمن يابه دخل والممكن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا احتق) اعلم أنه منع قوم أن يقال احتق بمعنى توارى واستر وأجاز القراء احتق بمعنى استر وقال الأزهري وأما احتق بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالأسكرة فيتحرك لك من هذا أن احتق يصح أن يكون بمعنى توارى واستر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باحتق كما في المختار احتمل المعنيين وحمله الخشي على الثاني لأنه السبب بالقام فقال أن موصفاً بالحقية للمبالغة وبصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للإشارة الى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المكائن فلا وجه لما قيل الفرق بين الخفاء والاختفاء غير خاف وأن خفي على الخشي حمل الوصف على المبالغة انتهى (قال أمليته) من الاملاء أصله أمليتته قبلت اللام الثانية بابه دفماً للاستفقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال اوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكينة) في المصباح ودع زيد بضم الدال وقبحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة ونخفص العيش والماء عوض من الوار وفي المختار الدعة الخفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض وأما دع بمعنى ترك فاصل مضارعة الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح ليكن خرف الخلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أماتت حاضي بدع ومصدره وأسم الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتبه قوم عن ودعم الجمع أي عن تركهم فقد رويت هذه الكلمة عن أنصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أمارة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سيده فيجوز القول بجملة الاستعمال ولا يجوز القول بالامانة تقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكينة فخليط وقول الأجل والاستراحة الخ

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودوابه وإضافته للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من قنوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله على الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم الفلز مثل رطب وأرطاب وقوله الأصل أمليه الخ يصح أن يكون جواباً عما يقال كيف يرشد إلى الحكم الخ بقوله لا غرر فاني ألقته في رغد من العيش وقت استراحة القرحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الإنسان ويفار على الوقت الذي ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون زعيماً نائياً للطالين وتشويقاً للمستعدين بعد الترويح بالحاصل بقوله فدوئك * ولما كان هذا الاهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار إلى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة النقطة والتعلية بالدلائل بالمزبن بالنقطة الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ودمت الخ تفسير للفقرة الأولى ويصح أن يراد من اخذى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الأخرى الآخر يقول بعد ما انتهت من تأليف هذا التبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجده طريقاً لذلك إلا إلحاقه إلى خزنة من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا إلحاقاً بإياه إلى خزنة الخ حتى كان الإلحاق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدلة وغيرها ترتيبها (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

بينها وإيراد الأمثلة
لايضاحها وغير ذلك قبل
الاحتمال الثاني للسين والشين
ليس بشيء جداً لأنه مع
كونه غير مطابق للواقع اذ
لم يصحح كانت الشرح الانبلا
غير لائق بمقام المدح قطعاً
إله وهو وهم منشؤه تخيل
أن الضمير في تحسينه وسينه
وشينه بشرح وليس بصواب

كردن سخن) (والتعمية) عمت معنى البيت تعمية (بوشيد كرهن) ومنه المعنى من الشعر وأصله على
الامر اذا تبس (والالغاز) من الغز في كلامه اذا عى مراده والاسم الفلز والجمع ألغاز (وحت)
على صفة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحوماً أي دار (وما) مصدرية
(دمت) من رام يروم روما طلب عطفه عليه وأزاد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الحالية
عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المتقوطة وغير المتقوطة بذكر
الخاص وإرادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفاً حرفاً من سقيم ألفاظ والمعنى وفي
(ألحقته) إشارة إلى أن في خزائنه نقائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ
أنحفته وهو تصحيف اذ الانحاف لا يكون إلى خزنة ولو سلم فالواجب أنحف به بزيادة الباء
في الصحاح التحفة ما أنحف به بالرجل من البر (والملا) الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت
مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الأعلى في السموات

تأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قبل الظاهر أن الحقوق الذي أراد انما هو بالنظر إلى كونه واقعاً بعدها لا من حيث
الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضماً لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بيده
من المدائح إله ثم في تعدية الإلحاق إلى إشارة إلى أنه ضمن معنى الدنع دلالة على علو طبقة تلك الخزنة وهي بالكسر كما قيل
لا تفتح الخزنة ولا تمسك القنديل جميعاً خزائن (قوله اذ الانحاف لا يكون إلى الخ) بل يكون إلى صاحبها كما تدل عليه عبارة
الصحاح الآية أيضاً ولما كان ضعفه ظاهراً اذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية إلى الخزنة ولو على سبيل التنزيل ومثله ليس
بعزيز وفي المصباح التحفة ما أنحف به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزنة إحدى خزائن القوى الدراكية بادر إلى التسليم
(قوله فالواجب أنحف به الخ) لا يخفى أنه لو ضمن أنحف معنى رفع أو دفع كل من الأمرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب
الاعظم ورفعه إلى خزائنه قبل وقد وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد أنحفه فالظاهر أنه من قيل أخذت الخطام
وأخذت بالخطام والتحفة يفتح العين وسكونها والثاء أصلها ولو كما في ثراث ونجاء (قوله فان ضمت الخ) يقال على بالكسر يعلى
علاء بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وان رسم بالياء فجمع عليها ككبرى وكبر وأما علا في المكان فبإيهامها (قوله بفتح الميم والثاء
الخ) وأما بكسرهما فينعمل بمعنى الشبه ومعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس كمثل شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل
بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كن مثله في الظلمات) أي كن هو

(قوله صاحب مطلقا الوزير) وأما إذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الإطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه أن كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في أجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور لأنه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول دفتر على البدل ومعناه السكينة قال (بابه كمية الخ) تشبيهه ببلغ وإضافة الكمية إلى الحاجات لعل وجه الشبه الذي أشار إليه بقوله يطوي إلى آخر الفقرتين فالضمير فيهما إلى الباب المنسب (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد إليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعد إذ العمق أبعد أطراف البر (قوله والفتح الوادي) إطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفدا للسبل (قوله وفي اختيار الفتح إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظاهر لأن الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يملك الطريق الغير الموي إلا لضرورة وهي ازدحام الطريق للسوي بالواردين على بابه وأما على الأول فلعله لا تسمع فكلهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير إلى كثرة الواردين لمكان ليس فيها إشارة إلى تحمل المشاق كان اختيار الفتح لا يشير (١٢) إلا على المعنى الأول نعم في وصفه بسبق إشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

كذا في المختار وُفرق في المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوي الآمال) الآمل مصدر أمل بآمل أملا من باب طلب وأمله تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا أمرسلا (قوله إشارة الخ) حاصله

والأرض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس إلى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صفة المجهول من الطي بمعنى (دورديدن) من حد ضرب (الفتح) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البر والفتح الوادي وفي اختيار الفتح إشارة إلى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال إشارة إلى أنهم لا يعتمدون على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه إلى بابه أنفس الآمال (الحقيق) بالبعد (باهت) من المباهاة وهي المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تحنيلا

(والمقصود)

أن الإنسان كثيرا ما يترجى الأمر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لحية ظن الرأى

بالرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فليس لهم بآله لا ينبغي رجاء راج عند ذلك المدح يلزمهم رجاءهم فكانه عنهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحق سحق سحقا كسحق وزنا ومعنى (قوله وهي المفاخرة) بيان لأصل المعنى فإن المراد هنا حصول الفخر والتبرف إذ لا معنى لسكون بعض التيجان يفتخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها إلى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم إذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الإمارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهرة (قوله جمع التاج) هو الأكليل للمعجم كالممامسة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازا وهي مائة بيت فافوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمى حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح قيد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن إضافة التيجان إلى الوزارة والحلل إلى الإمارة من قبيل إضافة شعار الشيء إليه ويجوز أن تكون إضافة السبب إلى المسبب بأن يراد بهما الأمور التي تستحق بها الوزارة والإمارة كما يشير إليه فما قيل إن التيجان والحلل لا يضافان حقيقة إلا إلى ما لا يسميان في كل من الوزارة والإمارة استعارة مكنية بمنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حيث قد تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقرينة المباهاة إذ لا يمنع من ذلك أنه غير خاف عليك فبادر

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجه ان الالهة والقائمة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والخلل الا لان الوزارة الامارة قد استقرتا في مفرها وكتا بذاته بخلاف غيره فانه الذي يتفخر ويكمل بهما وان تقلدهما لا يثبتان يتقلدونه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاثنيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والخلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الخلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقائمة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله اعلم (قوله من حد حسب) بقل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولى الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو النصيح لفة وكسر ها جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعلمه ولاية فانما وال والجمع ولاية وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب ان يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بان المعنى الاول يصح ان يكون الوصف منه على فعل ايضا واستند الى ما ذكره المضد في المواقف في مبحث شرح اسماء الله الحسنى من ان الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع اولياء قال ابن فارس وكل من ولي امر احد فهو وليه اه ومنه تعلم انه (١٣) معنى لغوي لا شرعي وفي كلام

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مفرها وكتا بذاته وجمع التيجان والخلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية (والى شدن) والعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسر ها والولاية (دوست شدن) والعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقبل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الابادي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى العمة فالتعم عطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويضه للعلوم وحفظها عن الضياع هيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله أخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية لهذا تعلم حال ما قيل عطف

قوله فعل هذا الصواب والى ولم يتنظن المحشى ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد اشتمل الولي بمعنى المتولي وهنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به البيضاوى انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهى الصواب قد ذكر (قوله شبه هيئة تربيته للعلماء الخ) أى الصورة المنزعة من المرمى والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايدى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم ونهية سبل نواها فقوله أخذ ايدي العلماء الخ بالفصل ايضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضيف ليكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا ان يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم ان يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم ذلك لكان انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى هناك يريد ان المحشى لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض تخيلا ينوى في الإرادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغير النظم قال ان مذهب اليه السيد من جواز الاختصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بدله من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد رأي انتهى وأنت خير بأن قوله أخذ ايدي ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره المحشى وغيره من صحة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه ففيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبّه به إذا لم يكن على وجه ينبي عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراره على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التثنية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعصوا بحبل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فإضافة الأبدى إلى العلماء والعلوم قرينة التثنية وليت شعري إذا قيل آخذ أيدى الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تثنية هنا قائل (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) يقيد أن الأولوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشح على حقيقته أو مستعار بمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للإسلام كإركانه الخمس والأذان وإقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله إشارة الخ وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الورير (قوله عطف تفسيري الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع أولوية الشرع من رفعه لمراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الأولوية بما هو شعار للإسلام كما هو مقتضى الإضافة للشرع ونجعل الرسوم عامة هذا وغيره فتكون ال فيها للاستعارة فيكون كما رافع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصفات (١٤).

(الألوية) جمع ألواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له السريق وفي اختبارها على الأعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لألوية ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار للإسلام (حائز) يالحاه المهلة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوز حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الميم وضها وهي المكرمات لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الميم وضها المأثرة فهو تكرر الأول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالأول المكرمات الحسية ومن الثاني التسمية يقال فخرته أغرته فخرأ إذا كنت أكرم منه أباً وأماً (الأول والآخر) بدل

أعي الشعار الصغيرة مثل الأذان والجماعة والإقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير * فإن قلت فعل كل في الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم

الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله اختار الأولوية لبشير إلى أحيائها مطلقا (من) قلت لعل المراد لبشير من ابتداء الكلام أولشير بطريقة برهانية هذا * وفي بعض النسخ رافع أولوية الشرع المرسوم ففيه إشارة إلى اعتناؤه الممدوح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه الختم أولى ليفيد أن هذا الممدوح ممن بتمه الله أيعدد لهذه الآلة أمر دينها (بقوله اسم فاعل) هذا يان له باعتبار أصله فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة انتقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعت إلى نفسك أم لا لكن المراد هنا الأول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحوز حيزاً من باب سار (قوله لأنها تؤثر) يقال أثر الشيء يآثره أثرأ كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي أن الداعية التي تدعوا القرون لتبأقلا حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وإرشادهم (قوله فهو تكرر للأول الخ) لا يخفى أن المكرم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مأثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يمد تكرر أ كالكاتب والضحك (قوله الحسية) الحسب يقال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله فخرته أغرته الخ) في الاختار فآخره ففخره من باب قطع أي كان أكرم منه أباً وأماً انتهى ولعله مبني على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمعالية يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجع أنه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فآخزني ففخرته فآخره بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعرني فشرته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمتاب من حسب ونسب وغير ذلك.

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لا بد من اشتباهه على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الأبعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن قوله الرئاسة العظمى وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا وفي بعض النسخ بالاول والآخر والظاهر أن الباء الملازمة أو السببية تأمل قال (طبعه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي إرادة الطريق وقوله الذكر الجليل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيال الخ تقول خال الشيء بخاله خيلا وخيلة وخيلة وخيلولة من باب نال إذا ظه وخاله بخيله من باب باع لغة وخيل له كذا بالنساء للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظن وخيال الإنسان في الماء والمرأة صورة تمثاله يقول هذا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرقة حدا يعجز العقل معه أن يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه الخيال لتصور الأشياء بعيدة المثال وإنما يخيل للإنسان أن صورة حاله الرفيع تمر به (١٥) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

من الرياض واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياض وآخرها وهو كناية عن أحاطة بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك (التقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم إذا أخرجت عنها الزيف (والملاوح) المصاعد جمع مرج من عرج في الدرجة ارتقى (والوقاد) المشتعل من حطب باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نمودن (والصيت) الذكر الجليل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل بدل (والوهم) مفعوله (وما) في ما خيل نافية والخيال والخيبة بندا شتن (وطيف الخيال) بجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومنطافا والخيال (صورتي) كه بخواب يتند (والاسمي) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمته وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقين لما يأمرهم وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذا

اجتماعهم فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح إطلاقه على الوزراء. أياما كانوا بخلاف المعنى الأول فاما يناسب الوزير الأعظم كما تقدمت الإشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان أنه المنظور اليه دائما لأجراء ما فيه وظاهر معناه أن حمل على موضع الاجتماع وكذا أن أريد منه الوزراء مطلقا فإن أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة لليان أو إضافة الصفة للموصوف (قوله من دونت الكتاب) فأصله ديوان بواوين قلبت واو الأولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه ديوانين في الجمع ودويوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء وأن المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (قوله وقد يقال الخ) يشير الى ضعفه فإن الأول صرح به القاموس قال نطورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الألف من الحاقاتهم والثاني إنما أشار اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في الختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك إمكان اعتبار بنية المعاني (قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة الى تحقيق شرط استعادة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قبل الأولى أن يحمل على التشبيه البليغ لأن الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لا تعجبوا من بل غلالته * قد زر ازداره على القمر * اه

يريد أن التركيب قد اشتهل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإنما ادعى قوم عدم حسنيتها من حيث أشباه تركيبها على ما يشتمل من رائحة التشبيه لفظاً وهي الضمير في غلظه وذر ازراءه وقال المحشي لا بد لهذا الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الاستعارة بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اهـ وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبغي عن التشبيه وليست تسمى ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضمير في به الخ) حاصل المعنى على الأول أن كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فإضافة البرهان على هذا من إضافة الدال إلى المدلول وهو برهان إني وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيها ادعاء من كونه محمود أهل الفضل فإضافة البرهان يمانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في وبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالاً من المبتدأ) وإن آيت هذا قوله بالحكموم عليه مثلاً (قوله أو للبيبة) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كاملاً جارياً على البدر ولو جعل وصفاً آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكأله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الأوج مرتبطاً بكأله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) يابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد للاستفاد

الحكم جميعاً لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أي جميعاً والضمير في به راجع إلى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (ويزهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزايدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكأله إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالاً من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للبيبة (وفي الأوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكأله أو بسبب كآله بدر كامل حال كون البدر في الأوج (والزاهر) بالزاي والخاء المنحنتين والراء المهملتين من زخر الوادي إذا امتد جداً وارتفع (والوال) العطاء والباء كما عرفت في بكأله (في كل علم) متعلق بمتجر يقل تجر في العلم أي تعمق وتوسع و (في فن) متعلق ببحاله أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من العلم ما بكل العالم (سبحانه) اسم رجل من بني وائل كان لنا بليفاً يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن أفادة المراد من الي وهو

من قوله محيط فانه كناية عن الانساع أيضاً قال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكأله) فهي للبيبة متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما انصف

به أعني العلم إلا عالم لا واحد مثلاً أو اثنين وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من العلم فإليه مبتدأ خبره ببحاله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب اضراءه في العلم بمعنى أن حله ليس من جنس حلم البشر فكان عالماً على حدة فعلم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في ببحاله سببية وهو بمعنى اضراءه (قال سبحانه) بوزن غطشان أصله الصائد رصيد كل ما سر عليه والمعاني صيد التصريح فلما كان التصريح المعبود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يفرض له معنى يريد أن يعبر عنه إلا جملة في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسبحان وهو سبحانه بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الإسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمره مائة وثمانين سنة وكان إذا خطب لا يتخنع ولا يسعل ولا يسيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدى في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يجمل عن الجنس الذي يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقعاته أنه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فأول ما تكلم لقد علم الحني النجانيون أني إذا قلت أما بعد أتى خطيباً ثم أنشد من وقت الضحى إلى قيل المنرب من غير قنور ولا تلعثم وما قدر أحد على التكلم منه يقول هذا المدح بسبب فصاحة لفظه إذا قيس به سبحانه كان بالنسبة إليه عيا (قوله لنا) ألسن بفتحين الفصاحة وقد لسن من باب تلرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم إذا كان التكلم عنهم (قوله عي) في منطقهم بالأدغام وما يسده بالفك والاول أكثر (قال معي) يقال فيه حدث عن معي ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أيا قبح من كلف وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان المدوح بسبب فضاله وجوده يكون ممن حقيقة بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أي لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الفرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الأمر الخ) يقال دبرت في الأمر وتدبرت فيه بمعنى نظرت إلى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضي) يقال ثقت النار لا تفتت وبابه دخل وشباب ثاقب مضي يقول هذا المدوح إذا أراد التدبير في أمر وقعت أفكركه على الوجه الصواب بأن يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الأفكار آراء ثاقبة مضيئة لترتبط على الأفكار الصحيحة فقوله الثاقب الآراء معلول لما قبله والظاهر أن الأقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذي ثقت آراؤه في وقت تحصيلها (قال للناس يبدل) يقال بذهله بذهلا من باب قبل مسح به وأعطاه وبذهله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أحسنه وأل في الناس للاستغراق (قوله قصدا إلى التعميم) أي يبدل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أي التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والاتساع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقدر الثبوت في المنه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم في قوله يبدل لأن بذهل المال استنبط من قوله (بحر محيط زأخر بنوالة) وقوله (معن بليغ البخل في انضائه) (١٧) وأما يريد تعلق البذل

بالالفاظ ووجهه ان عادة الاسراء والسكبراء اذا كانوا كرماء تنفع الفقراء بما هو لهم ولكنهم لا يسبحون بشأفة أحد الا التذر من الناس فكان الالفاظ عندهم أعز عليهم من المال ولذلك ترى الناس يبذلون الجهد في سبيل مشأفة السلطان أو الأمير ولا بطمع فيها

خلاف البيان وقد عي في منطقته وعي أيضا فهو عي على وزن فعل وعي على وزن فعل (معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشينائي كان أحوذ العرب و(البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والانضال) الاحسان (والتدبير) في الأمر أن ينظر إلى ما يؤل إليه عاقبه (والتاقب) المضي ترك مفعول يبدل قصدا إلى التعميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولنا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) في حق الاتساع والبذل وفيه إشارة إلى أن اتساع الناس بماله وبذله آباء أمر مقرر لا يرب فيه (والزاحم) أسوي كردن (الوجات) جمع وجنة مثله الواو وساكنة الحميم ما ارتفع من الحديد و(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفضاله مطلقا برفع الأنوار إشارة إلى أن جميع أفضاله نجيلة (فشا) ماض من الفشو (برا كنده شدين) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) يابض في جبهة الفرس قوفي

(٣ - حواشي المقابذ أول) كل أحد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحدا من عباده بخلاف مملكته اختص بها من شاء يقول هذا المدوح يبدل الفاظه لكل الناس ولا يستكف من مشأفة ضفاء العقول قليلا الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها برشدك إلى هذا ذلك التبريع في (قوله فكانما الخ) نقوله لفظه تنازعه كل من يبدل ويمسك وقوله ليس بمسك أي به دفعا لتوهم أن بذهل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الحديد) والمراد هنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جعل أفضاله مطلقا الخ) جعل الفعال بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الحية دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا المدوح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات النالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجودا لذلك الشيء كما في الإشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكانه متبرقع بها فالأنوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها إلى تلك النعمت الحسنة كما أن النور كذلك ولما جعل الفعال برفضا لوجهه الذي تراحت فيه الأنوار وكان المراد بها آثار تلك الأنوار كان فيه إشارة إلى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سماعه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أي متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرمه أي أعلاه وأرفعه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الفرة في توجه الرغبات الى كل وأضاف الفرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة للفرس أمارة عليه وقولنا الاصل (بضيائه) ترشيح يصح أن يستعار لارشادات المدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أي قابضاً الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولاحقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الارتفاع منها فتدوم الحاجة الى ابضاح غرتها بضيء المدوح فتدوم الحاجة اليه (قوله رفيعه من المبالغة مالا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن الفرة وهي البياض الذي في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضيء هذا المدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلماً (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدينة بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بانفتح والضم (قوله من قيل حنين الماء) شبه المأرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله بوجود عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد لفضاله أعني الامور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق مالا غراض المترتبة عليها كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذي فيها وفي التشبيه اشارة الى أن تلك المأرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس باقياً على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي

مستعار لمعنى الامداد والتسبية يرشدك الى هذا قوله (بمقون منه المطالب) فان الظاهر أن المراد منها غايات تلك الاغراض	الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فقل الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة مالا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمأرب) جمع مأربة وهي الحاجة وازدانة المدين اليه من قيل حنين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضيق منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفته) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران
--	---

والحاصل أن الانسان يحتاج في تربية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المأرب مثل الاموال والمأكل (من) والشرب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاغراض المترتبة على المأرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخرية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين وازدانة مدين حينئذ الى المأرب اضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله بوجود عليه الخ والظاهر على هذا ان الضمير في عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أي كثيفة العدد وقول الاصل من الناس أي من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) يقول انه عقب الخالق هذا الكتاب المنعوت بما علمت بجزالة هذا المدوح بما سمعت بترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا المدوح له وأما أني بان التي للشك مع أن الكتاب والمدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضماً لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نوراً وهدى للناس الخ ربما لا يحظى بقبول هذا المدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحتمل هذا المدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذب الحسدة عن تغيير الناس عنه كما يرشد اليه سبائك القبول وهذا ليس مقطوعاً به * ان قلت لم لم نجعل الفاء هي المفصحة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان المدوح على ما ذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسبائك في الرفعة وبسبائك الناس وأنه طريق لهداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الاشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) كما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحاً غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب المدوح فان رفعه الى سبائك القبول فهو غاية المأمول ان لم يرفع فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقله والله ولى الاعانة الخ جملتان انشائيتان اشارة الى الشق الآخر

من الشرطية هذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليست شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التردد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جمعه عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان التردد الملحوظ ليس بالنظر الى المدح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا قصداً للمدح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعا منهم واستعداداً من الواجب جل جلاله ونصراً لهم عليه فنصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ما حلت حول تحينه ودرمت تزين. سينه وشبهه الحقته الى خزائنه هذا المتعوت بتلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فتسكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أسرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول المدح تقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فيها والا قاله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين انشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو ان التردد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك التردد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليست شعري ما معنى قول هذا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعا الخ وهل هو الا صريح باب أو طين ذباب يريدون ان يطفؤا به نور الله (قوله السالك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والراح الذي له ما هو شبه بالريح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

انها رجلا الاسد وقوله واضافته الى القبول الخ علمت وجه الشبه ووجهه في كوكب الامل الرفعة والشرف والتزيان تصح

من الثوابت السالك الاعزل والسالك الراح واضافته الى القبول كالجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى بهوكيلا) جملتان انشائيتان لبيان انشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اوردته دفعا لما يورده ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول المدح كتابه رب بسر بالخير (قوله التحرر) في الصحاح التحرر العالم المتقن وتقل عنه التحرر البليغ في العلم كأنه بحر الشيء علما وعملا وقد

فيهما المسكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الى سببه (قوله ولا يخفى ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوما من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونحوه بالنسبة الى ابيض الكواكب (قوله اوردته) أي بيان انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من المحسات التكيل والاحتراس (قال قال الشارح التحرر) هو الفاضل العلامة مسعود التفازاني أسنده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به المحشي أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والجهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فقال ونظام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا التلويح في شرح التقييد وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصريح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفازاني فلا يلتفت الى ما قيل هنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من الثرواية يمكن (قوله التحرر العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى ان العلوم التي تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم وأعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس التحرر والتحرر بكسرهما الخادق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه بحر العلم بحرأه وهو ظاهر في ان التحرر يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه بحر الشيء علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك بحر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلمنا وعملا منصوبين على التمييز قيل من نسبة ينحر إلى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والظاهر كما يرشد إليه عبارة القاموس أنه من النسبة إلى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ وإن لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحرته مأخوذا من النحر المائل للذبح لا شك فيه أمّا الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة لمعنى البليغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحرته الشيء علما علمته علما كاملا ونحرته عملا علمته عملا متقنا فلما وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في الية) حال من المبتدأ وهو وزان خبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع الية على لبات واللبب على أبواب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الذكاة إلا في الحلق والية (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لية الأبل والمنقول إليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما إذ كما أن قاطع الية غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فإخذ التحرير للكمال في العلم من النحر بمعنى قطع الية وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهره ما في باطن الحيوان كما أن كمال العلم يكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فإن هذا المعنى أسس بالمنقول عنه (قوله وأما قال كأنه لعدم الجرم الخ) أن قلت لو قال الحيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الأمر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر للشيء الخ والظاهر من هذا الكلام أن كان فيه للتنبيه لا للنظر فيكون إشارة إلى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٣٠) في العلم بشيء غلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

يقال نحرته كتاب كذا علما أي علمته خلق العلم كذا ذكره الجاردي في شرح الكشف وما يقال أنه يوناني فغير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في الية مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وأما قال كأنه لعدم الجرم بالآخذ لجواز أن يكون موضوعا لهذا المعنى بالأصالة لكن تعمم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجهه لأن المأخوذ في التحرير ليس إلا كمال العلم ولعل المراد به مزاوله العلم وتكراره فإن الإيقان والبلوغ إلى الكمال لا يحصل إلا بهما (قوله عامه الخ) أي جازاه على عمله

ينحره أي يذبحه فلم يعدل عن هذا المتبادر قلت لأمرين الأول لو جعلت كأن للتنبيه أفاد الكلام الجزم بأن التحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو

(المعملة)

في حيز المنع ولو جعلت للنظر أفاد الأخذ على سبيل الاحتمال مع الإشارة

إلى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والتأني أن قول الحيالي وما يقال أنه فقط يوناني فغير ثابت يدل على أن كان للنظر ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتنبيه لكان المناسب أن يقول فبطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجهه) في الظهور ولم يتف أصل الوجه لما سبذ كره من التوجيه وقد علمت توجيه المصوم فتوجه لان المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليبه قول أن اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل إلا بالعمل بتوجيهه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب إلا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعبادته أو أن المراد من العمل عمل القوم المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وإن كان صحيحا فإن المراد من مزاوله العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس إلى الصور الجزئية في خزانها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فأنها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساده ما قاله الخشني فقال وما ترجاه لا يرجي عندي محنة وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر بذلك لان عامل لا يصح أن يكون من علمت كذا بمعنى سلوته بالعمل كما في القاموس ولأن المعاملة التي هي العمل من الجانبين لان العمل وإن كان هو الفعل والله أعمال كثيرة فإسناده إليه صحيح كما في قوله مما علمت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح إنما هو في المسند إلى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للعبد فضلا هو الطاعة كالتأليف والله فملاحو المجزأة إلا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعا لان عامله الله جملة دعائية لطلب المجزأة من الله تبارك وتعالى فتأمل فإنه دقيق وبالتأمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا إلى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

تعالى صفة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله يستهزي بهم فان معناه مجاز بهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المصلحة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارت وجاذبه الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة قول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسوع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه مجاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علمت أنه حقيقة مسوعة (قوله اختارها للتمدية الخ) يحتمل أن معناه اختار التمييز بمعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتمدية فان عمل لا يمتد الى الشخص المجازي وان كانت تمدية فصنع عامل ليمدى هذه التمدية المخصوصة المنقودة في عمل وهذا نظير جاذبه الثوب فان جذب يمتد بهية فاعل اكبته تمدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التمييز بمعامل دون عمل ودون جزاء أما الاول فالتتمدية وأما الثاني فللمبالغة فان في عامل المشاكلة الآية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل بسقط قول مولانا خالد فيه أن العمل ايضا متعدد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله أن وجه اختبار المعاملة بمجموع التمدية والمبالغة لا التمدية فقط فانه دغدغة لا تخفك (قوله ملتبسا بلطفه) من ملابسة العام للخاص أن أريد من اللطف الاحسان وأن أريد ارادة الاحسان فن ملابسة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لمجرد التمدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب ونسبة الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقم فاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقلل الشاعر

الا لا يحجلن أحد علينا قبحهل فوق جهل الجاهلينا

ونكته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وأن الثاني لا يختلف (٢١) عن الاول فكانه عينه * ان قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتمدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على الهيئة وهي الخدمة وفي المصباح علمته اعمه عملاصنعه والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وحسنه وقوله جل شأنه واصطفتك لنفسه وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض التقيين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله المصنف في شرح الاربعين صح أن يلافي حظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانه لا نحصى ثناء عليك أنت كما أفتيت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضير فمحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلا معنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول المحشى المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شرح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فتقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله قالوا لا يخفى وهو بمعنى كلام المحشى وعبارته أولى لجرياتها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة ويقرر هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكاليف نقاديا عن المشاركة فقد صرححت الآيات والأخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشف في تفسير الآية المسارة وسائر التفسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت أن الداعي لجعل عامل بمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل أنه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشف وسائر التفسير فلم نر أحدا تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وإي

داعية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمتاها بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل موزل إذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل بالعمل والتعميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس عامله ساءه بالعمل وفي المصباح وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصفاي للمعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه موزل اللهم عاملنا بلفظك (قوله والخطير ما له قدر) في المصباح خطر الرجل يخطر خطراً وزان شرف شرفاً إذا ارتفع قدره ومزله فهو خطير ويقال أيضاً في الخطير حكاه أبو زيد اه (قوله لفظ التيسن) أي تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها (قوله إشارة إلى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على إفضاء معنى الفعل وإبصاله إلى مجرورها فإن تمحض لذلك الإفضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالأبداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمى صلة عديم وإن دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الإصاق وباء المصاحبة والاستعانة إلى غير ذلك وباء المصاحبة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد الممولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقاً سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وإن لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بمشيرته إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً أو كانت في زمان العامل وإن لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتسلسلة بالأفعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فإن الاسم لا يكون قارئاً أو آكلاً لكن يكون مصاحباً للمتكلم في زمان القراءة والاكل وباء الإصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقها في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه إذا اشتريتها يصفقة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فإن زيدا ليس عار كالتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة (٢٤) أهم من باء الإصاق إذا تقدر هذا فاعلم أن الباء أن قدر متعلقها متلبساً

لا تكون للملابسة والا
لزم أن الشخص ملابس
للإسم في معنى التلبس أو
زمانه ولا يحصل له وإذا

والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعد ما نحن بالنسبة) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظه التيسن إشارة إلى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني متلبساً ومتبركاً وما قيل أن متعلق الباء ابتدئ ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لنحو واقع موقع المفعول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في جواشي التلويح

تملقت بمنبركا لا تكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحاشي (هي) مفروض فيها إذا قدر ابتدئ ونحوه لا اقرأ أو اؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأ له فأنك إذا قدرت شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملابس أو الاستعانة أو الإصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل الباء واقبة موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدئ كما يتضح ووجه الإشارة أنه لما علق الباء بتيسن دل على أنها ليست بباء الاستعانة كما علمت وهذا إما يكون عند تقدير ابتدئ أو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومعنى قدر ابتدئ كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيسن متروكاً (قوله ظرف لنحو) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدئ فلي تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لنحواً لذلك عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال (قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبنى على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصله أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو منيع لأنه استقر فيه معنى العامل وفهم منه واللفظ ما يجابه لأعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً عاماً واللفظ ما يجابه ثم اعلم أن كون الظرف لنحواً لا يبدأ زعمه بعض النحويين وقال إن تقدير الإبتداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الجواشي المذكورة مختاراً أو لوية تقدير اقرأ أو نحوه قال أن تقدير خصوصيات الأفعال أسس بالمقام وأوفي بتأدية المرام فأنك إذا قدرت اقرأ دل على استلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وإن قدرت ابتدئ القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جملة ظروفا مستقراً اذا قدر ابتدئ يستوى التقدير أن في افادة المعنى المقصود فاقظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفاً مستقراً لا لقواً وحاصله أنك اذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لقواً على معنى الاستعانة أفاد ان للسمعان فيه هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلاً أو على معنى الملازمة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور إنما هو في معنى العامل أعني الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فإذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلباً بالاسم في التأليف أو زمانه لا متلباً به في الابتداء أو زمانه أو مستتباً به في التأليف لا في ابتداءه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم أن ما قيل هنا من أن ما ذكره المحشي فيه اختلال من وجوه فربة بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فإن مدخول الباء هو المعقب عللة للتفسير والمعقب بالكسر معناه اللآ في عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فإن قلت الخ) حاصله ان قول المحشي قال التارخ بعد ما تبين الخ يعني عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمعناه فيكون الثاني مستبعداً والاولى أن يقول عقب قوله الحمد لله اقتداء الخ وما قيل ان غايته أنه من وضع الظاهر موضع المضمرة وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بأنه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمرة فإنه لا يكون الا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولاً كما في قوله الحاقه ما الحاقه وما أدراك ما الحاقه نعم يقال ان قوله بعد ما تبين الخ أعم من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لمبا لم ينتظما مع قوله بعد ما تبين الخ فإن أسلوب الكتاب وما انعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في احدهما الاقتداء والمثل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تعقيب المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين الخ (٢٣) ربما توهم منه ان للتبين مدخلاً في تحقيق

هذه النكات وليس كذلك
فان النكتة الاولى أعني الاقتداء
باسلوب الكتاب وطريقته
ان أريد من الاسلوب طريقته

ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ)
أي في ذكر الحمد بعد التسمية فإن مدخول الباء هو المعقب فإن قلت هذه العبارة بعد قوله بعد
ما تبين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات إنما هي في إيراد الحمد لله بخصوصه
وليس كذلك فإن إيراد التحميد مطلقاً بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات إنما

في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فمناطها نفس التعقيب وان أريد طريقته في البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقباً فمناطها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية مناطها نفس التعقيب فانه الذي انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما وما قال في تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات فإن في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعني ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعني الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما يتوهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامر من الاول انه لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين بالتسمية الخ ربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكبالية على ما في عنوان بعض الخطب وان كانت الحمد بهذا المعنى حاصلاً في التسمية اذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فان معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية فنزلت مما قبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويقيدها على الوجه الذي علمت (الامر الثاني) ان قوله قال بعد ما تبين الخ نظير قول التارخ في المطول (اقتح المصنف كتابه بعد التبين بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها انما وجب ذكر الحمد للاقتداء والعمل بما انعقد عليه الاجماع والامتثال للحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يتحقق انعقاد الاعني انه اذا ذكر الحمد لا يذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك الى غيره فلم يتحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

المصنفين يقتضون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظاً لادليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انتقد عليه الاجماع على هذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فإنه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة أمثال الحديثين فمناطها ذكرهما معاً لا خصوص ذكر الحمد فظنرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقولوا أمثال الحديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معاً فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وأمثال الحديثي الابتداء ولم يترض نكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضاً على هذا الاحتمال فإن الاقتداء بوجوب ذكر الحمد دون غيره فنوله وإن تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ما قال الشارح في المطول (إذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر قيد المعطوف أيضاً بذلك الشيء) فنوله اذ لا يخفى في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدر وفي بعضها ولا يخفى وهو واضح وانت تدبرك فيما تلونا تلم فساد ما قيل فيه ما فيه أما أولاً فلان قياس العبارة المذكورة هنا على ما في المطول قياس مع الفلوق لان المعنى الذي أشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك انتج وقد فات هاهنا وأما ثانياً فلأن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فنلك مستفاد أيضاً من التعقيب الذي ذكره ثانياً اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المقرب بكسر التاء بعد المقرب ولا يذكر بعده شيء آخر والالفاظ التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثاً فلأننا لا نسلم عدم انعقاد الاجماع على أنه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وإنا لا نسلم ان ليس الامثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت تجد

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلاً كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد

لكنها أي الأشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه قال تعقيب متحقق أيضاً قطعاً (وأنه) انتهى فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه الى غيره لا ذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول انتج على ان المراد الانتاج الإضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثاً فلأننا لا نسلم الخ فقد علمت ان ادعي عدم العلم بتحقيق انعقاد هذا الاجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا الشرح ولوادعيناه فوجه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ما سمت وقوله وإنا لا نسلم ان ليس الامثال بالحديثين الخ من مفاسد قلة التدبر نموذجاً بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال الحنفي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن حنبل في خبر كما تبيهاك في الديباجة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم ان التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحديد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث أنه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا ان بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازماً من التناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء الناقل بالمقتضى ولما قال في تعقيب التسمية بالتحديد وصادر الكلام بكلمة في يدفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد لان المعنى حينئذ ان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أهم من أن يكون الاقتداء في نفس حد دخول الباء أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضاً توهم ان لمكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبترتيب كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما أورده عليه الحنفي وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل اليعاقبي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما اشار عليه المحشي ونهناك عليه وملازمة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك واليمين به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحيد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيها محن فيه فلذا قال المحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بأنها للملازمة وقول اليعاقبي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة واليمين من الله تعالى اجاب بأنه مقول على السنة العباد تعلما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ فنته مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فلي هذا بتحقيق الخ حاصله انك قد علمت من جواب اليعاقبي صحة ان يكون التحيد في كلام الله تعالى بعد التيمن بالتسمية والخيالي انما يقول اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التيمن في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تيسر لعدم تصويره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث أنه كذلك اقتداء تامه فانه نفس (قوله ان كل واحد من الثكاث مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى المحشي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي بجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزم المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس

لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد ادلا معنى للتيمن في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل اليعاقبي في تفسير العائجة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلي هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من الثكاث مستقل فان التعقيب بأسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحيد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحيد وفي الأول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحيد بعد التسمية على ما فعله بعض

الكتاب المجيد مظلوف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل

(٤ — حواشي المفاتيح أول)

ولو لوحظ ان المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التباين بين الظرف والمظلوف ذاتيا فيصح أن يكون التكنة سببا أو غاية وانما قال وفيه امتثال الحديثين ولم يقل كما فيهما وامتثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرهما لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالجاء المهمة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد نقل هذا القيل هكذا الأول التسمية الثاني اجمع بينهما وبين التحيد الثالث تعقيبها به فالأقتداء اشارة الى علة الأول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما آخر الامتثال عن الصل لا ارتباط قوله وما ينوهم الخ به وعلى ما قال المحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن التكنة الأخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجهها لتفريق التكنة الأولى والثانية حيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا تخصيص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيها لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار المحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امتثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر اخذ ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم ينعقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحديد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لأنه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا نبين لك نكتة قوله ابتداء بأسلوب الكتاب دون قوله ابتداء بالكتاب وأما خرق الإجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق وقوه من الاجتهاد الذين انتصروا على البسطة مثل الإمام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاختصار على التسمية ليس خرقا للإجماع لأنه إنما انعقد على التعقيب لا على ذكرها ولا يلزم منه ترك الامتثال أما أولا فلأن حديث التوحيد ضعيف كما صرح به بعض الحديث فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتوحيد حتى يطلب امتثاله وأما ثانياً فعلى تسليم محتمة نقول إن التسمية فيها امتثال حديث التوحيد إنما لأن التوحيد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الإمام النووي وأما لأن التوحيد حقيقة أظهر صفات الكمال وهو جاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم أن القول بالخصوص ليس محمداً بخصوصه بل لأنه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد أظهر الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا أقوى لأن الأفعال التي هي آثار السخارة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال فإن دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وتناؤه على ذاته وذلك أنه تعالى حين بسط بساط الوجود على تمكينات الأنعمى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تنبأى فقد كشف عن صفات كماله وأظهرها بدلاً من قطعية تفصيلية غير متناهية فإن كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك (قوله مدفوع لأنه صرح بضم الح) هو شيخ الإسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر الصقلاني اعلم أن ابن السبكي في طبقاته جدد أن أئمة البيان في توجيه محبة حديث التوحيد وصلاحيته للحجبة وذكر أن الاضطراب الذي وقع في سنده (٢٦) ومنه لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد أن يقول إن البخاري لم يحمده عند

ابتدائه إلا أن ثبت عنده المصنفين خرقاً للإجماع لأنه إنما انعقد على التعقيب وأما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لأنه صرح ببعض شراح البخاري بأن في محبة حديث التوحيد مقالاً فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الملوك وكتبه للقضاة مفتحة بالتسمية دون التوحيد ولأنه ذكر الإمام النووي غير لفظ واتقلاب البحر

زيفاً في نظر ذي النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني وقد قال الخطيب أبو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه أنه رأى كثيراً من خط الإمام أحمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني أنه كان يصلي عليه لفظاً والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت أولى من الاعتذار عنهما بعدم محبة الحديث عندهما فإنه بتقدير تسليم أنه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الأعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعتياده وإن لم يضح انتهى لكن فيه أنه يجوز أن يكون البخاري والمزني حملاً حديث التوحيد على مطلق المذكر أو رأياً أن حقيقة الحمد أظهر صفات الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما إهمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قد برهن رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قلناه عنه والمرضي في الجواب عندي أن الحمد إنما إن يبنى به ما هو أهم من لفظه وهو المذكر أو خصوصاً وإيا ما كان فالأمر به المذكر إنما على الأول فواضح وأما على الثاني فلأن رواية الحمد معارضة برواية البسطة لأن البداء إنما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسطة وعكسه ليسقط التيدان ويرجع إلى أصل الإطلاق وهو المذكر والبسطة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الح) تأييد لما قال من ضعف الحديث بحيث إن عمل النبي على خلافه وقد علمت نافية والأظهر أنه ذكره يائلاً لأنه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتوحيد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فتأمل وسمى الرسائل والوثائق كتباً عبالة (قوله ولأنه ذكر الإمام الح) هذا وقوله الآتي ولأن الحمد حقيقة الح عطف على قوله لأنه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت أن مبنى الأول منع حجة حديث التوحيد ومبنى الأخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع أن المراد من الحمد الواقع في حديث أبي هريرة ذكر الله فمداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الح أن المراد بالحمد الح وإنما تعرض لبيان اختلاف الروايات لأنها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفاه صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجزم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفروح فهو اجزم وكذا الاقطع والابر فالكل لازمة من خذتلم مطالوعة
 للشمدي من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وحذمت يده فحذمت
 وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل في الحديث نقصان شربا بدم البركة أو قتلها اما الجذام فالقفل منه على صيغة المفعول
 كحن واخواته والصفة مجذوم قال الجوهري ولا يقال اجزم ووجهه المجدي القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد
 ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات وبدل على ان المراد بالحمد مطلق الذي ذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها
 بالحمد بخصوصه كالصلاة فانها مفتوحة بالتكبير والحق وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء
 فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجري في حديث البسمة ايضا فيراد منها مطلق
 لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متي الحديث الواحد توحيد معناها متي أمكن والاكثر مضطرب المتن غير صالح
 للاحتجاج به والبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او يجعل ارتباط الحكم بالمقيد
 الاعتبار فيه بل باعتبار اطلاقه وهذا إما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغناء القيد وقد وجد الدليل ههنا
 وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال للشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيد متناهيين
 لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع
 بالبسمة وعكسه انتهى وهو مبنى على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسمة والحمدلة على مطلق الذي ذكر بدفع التعارض بين
 الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) . كلبه الى هرقل بالتسمية دون

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بمحمد	التحيم ومثله كتابه للنضاه
الله فهو ابر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله	وعصمه أن معنى قوله
رحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعمل ان المراد	صلى الله عليه وسلم كل
الحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحيم ولهذا	أمر ذي بال لا يبدأ فيه
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان	بحمد الله أي كل خطبة كما
الحقيقة ليس الاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه	في الحديث الآخر كل

خطبة لا تحميد فيها فهي كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جي بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور
 يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لاعلى وجه أنه
 ربه الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بنحو الاكل اخذا من الاجماع القلي يؤدي الى أن الباقي بمدة التخصيص
 ن وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه
 ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالتسمية للامر ذي البال هو بدؤه بالبسمة والمطلوب
 سبة خطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسمة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أجبرت البسمة
 الخطبة فضلا عن تأخرها عن الحمد تدير (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه
 الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان يحصل ما تقدم عن النووي
 م اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته ونبته يجوز الفاها وحصل
 اعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بمسألة التسمية فيها امثال الحديثين انما يتم لو لم
 ن بعض عبارات حديث التحيم مقيدا لكن مما روينا عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله
 مد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امثال حديث التحيم من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله
 من الرحيم وهو ايضا مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة
 مد الله وتقريره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بلفظ محمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن الحنفي أيضاً في الاذكار وحسنه والثاني في شرح الجوهرية والرملي في النهاية والقسطاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال للتأوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت باسانيد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الإيباب والتحفة وشرحه على اربي النووي وغير ذلك فالعجب من أساتذته كيف لم يفرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة المعجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المنقيد وأرادة المطلق ومحصلة ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المنقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على إلغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق بيننا وبينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك يمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل ما يؤدي مؤداه حذف المنطوق عليه والماتن اعتمداً على الظهور أي هو وما يؤدي ولا داعي اليه كما لا يخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علامة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن البتدي الخ ان قلت اجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب التعقيب على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسلة والحمدلة وباعتبار ما ينضمه من الامر معناه ابدأ بذكر الله وهو مطلق بالنسبة الى قوله ابدأ بالبسلة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمنقيد حيث أحمد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لا يخفى فان حمل الابتداء

على الابتداء الحقيقي فظاهر
تحقق التعارض بين قوله
أبدأ بالبسلة وأبدأ
بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء
على الحقيقي فقد أزدنا ذلك
الى أن الحديث الواحد اذا

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بمحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن البتدي بأحمد الله وغيره مبتدئاً بالحمد لله وبمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه اجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول ان اراد بقوله

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفماً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق ان على المنقيد أو يلغى اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فتوكل ان اجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه تقيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الحياي في التعقيب امثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبرى فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به واما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسلة والحمدلة لا التعقيب وقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله أقول ان اراد الخ) محصلة ان اردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدي من غير تعقيب فن جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر يجزئي أي جزئي كان التعقيب مأموراً به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على أن الامر بالماهية ليس أمراً يجزئي سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى فان غير المأمور به اذا كان مستلزماً للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فتوكل ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأموراً به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فعوله بهذا المعنى حاله من المضاف اليه الذي ثابت عنه في الامتثال أي امثال المأمور به حال كون المأمور به ملتصقاً بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر الحنفي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ما هو الراجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر يجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الأصول وان اردتم من الابتداء المأمور به ماهية بشرط عدم التعقيب فمنوع والسند ان هذا تكليف

بالحال لان البسملة والحمدلة عمل لساني ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في ان واحد الا ترى ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعى ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضيقاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالسبب ليس أمراً بالسببان كان شرطاً فالامر بالشروط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثال الحديثين بقياس لفظه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امثالهما ولا يكون في التعقيب المذكور امثالهما أما السكوي فلان معنى تعارض الحديثين كما يشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفقوداً للعمل بالآخر فلا يمكن امثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جملة صدره أي أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أي سابقاً على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان البدء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ لتعدية الفعل للاستعانة ولا ملازمة وعليه فثابت التلعلل ضمير مستتر يعود على الامر والبدء لتعدية الفعل الى مفعول ثانٍ تقول بدأت الامر بكذا أي جعلته بدءاً للامر فعني بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقضى ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل ما لا يمكن اعتبارهما جزءاً منه كالأكل وبالجملة فالبدئية لا تقضي جزئية ولا عدمها فعني الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدأه بيه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امثالاً وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولاً فلا شك ان التعقيب يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالذات ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذي كره بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ذلك لا نقس الفعل وفائدة	ذلك لان نقس الفعل وفائدة قوله فيه التنبية على أن مجرد جعلها مبدأً له بان يقصد ذلك باتيانها بها بدون أن
---	--

يكون سبباً في جعلها مبدأه لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدأً للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخرى مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وقدم شرحه وان تكون آلة الامثال بالحديثين متحدة بان يكون امثالهما معاً باللسان مثلاً لان أحدهما باللسان والآخر بالحنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه ضيق الحياثي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امثال الحديثين وهو يتضمن طلب امثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في اقتراح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امثال الحديثين وبإضافة ما ذكره الحياثي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لانسم ان البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ما عداه لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والآخر اضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لانسم ان البدء في الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملازمة ولم يقل الحنثي كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا نمك مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما يناقض الابتداء بالآخر انتهى لانه مبني على اعتبار

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند الحنفي كما سيأتي. فما قيل الأولى ماضية قول أحمد بناء على زعم أن البدء لا يكون لغة بمعنى التصدير من بناء الفاعل على الفاعل فأمثل قوله وهو لا يتصور بالامر من أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره الحنفي لا يتصور بالبسملة والحمدلة معا وإنما يتصور بأحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى أحدهما فما قيل أن هذا يرجع إلى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل بأحد الحديثين بفوت الخ) أفاد بهذا أن معنى تعارض الحديثين عدم إمكان امتثالهما فلا حاجة إلى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحديثين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبان ومن شرط التناقض الاختلاف إيجاباً وسلباً لا أن تقول يتحقق استلزام أيضاً بأن يكون أحدي القضيتين مساوية لتفويض الأخرى أو أخفى كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم الحديثين لا منطوقهما غير صحيح لأنه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقيضين مستلزماً لكذب الآخر وما هنالك كذلك لأن إيجاب أحد الابتدائين بإجماع إيجاب الآخر إذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لا بإجماع مباشرة الآخر فأمثل (قوله يعني أن المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ما قال في المغرب بدأ بالشيء إذا قدمه لكن إذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كأنه حقيقة الابتداء وإذا أخذ بالقياس إلى بعض ماعده كان ابتداءً أضائياً أي بالإضافة إلى ذلك البعض وإذا أخذ بالقياس إلى شيء ما ينقطع النظر عن كونه جميع ماعده أو بعضه كان عرفياً نسبة إلى العرف العام لأنه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شيء من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر إلى العرف فنسب إليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والإضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهمة (٣٠) فتقوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليس بمعنى أن الابتداء العرفي مأخوذ

بالقياس إلى المقصود والآن إن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامر من فالعمل بأحد الحديثين بفوت العمل بالآخر (قوله فندفعه) أما يحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمر متعدي من النسبة والتحديد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه أن ظرف الابتداء يكون من حين الشروع إلى التلبس بالمقصود فالابتداء في الحديثين يحتمل أن يكون إضافي فقط أو أضائياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويتردد فيه ثمانية صور يدفع التعارض بما عدا الأول لأن بناء كما علمت على أن البدء حقيقي فيما قال الخبالي فيما قلناه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديثين عرفياً أو حقيقياً في الأول وإضافياً في الثاني انتهى فأنصر الخبالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الأحدى عشر ملكوته بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع إلى أحد الطرفين المذكورين لا إلى الثاني فقط كما توهم وأن مراد الخبالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقراءة قوله كما هو المشهور وأن كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت فتأمل (قوله وغيرهما) كالشهد والصلاة ويان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الإضافي من حيث هو إضافي لأنه الماهية لا بشرط شيء وهي تتحد مع الماهية بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الإضافي بالحقيقي فإنه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية رصدق العرفي بهما كصدق المهمة بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد تحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة عن الحمدلة وهو باطل وحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو إما يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة أن لم يوجد مقتضى للتقيد أو مانع من اعتبار الإطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والإجماع والمانع مخالفتهم وذلك أن قول الخبالي بصدد دفع التعارض يمنع ما أتى عليه من المتقدمين لا بصدد تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت مما أشرنا إليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الأربعة حيث يكون كل واحد منها من قبيل البند الآخر كما لا يخفى فإبطاله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ما قاله الخ) هذا مفرغ على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسملة لكن الحاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفتها لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الحلبي فيها تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلاك حكم عليه بالفساد قلت عبارة الحلبي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابعتها فيه وبالجملة ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فثا قيل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا اسمي جراف من القول منشأؤه العبارة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعني ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف اسمي وغير خاف عليك انه لا يحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لا يصار الي غيره فائدة للتخصيص اسمي وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوام الاربع نأمل (قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان المصام قد دفع التعارض بحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وابطل ما أشتبه في دفع التعارض من جعله في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتى (٣١) جزئه وهو هذا المعنى لا يتحقق بالبسملة

الاضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعدها وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل إنما يتحقق بأول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاماً على

السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ وعمله انا لانسم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتى جزئه لم لا يجوز أن يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعدها من الامور المتفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعدها من الامور المتفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذ يكون نظيره ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر وقبه عن جميع ماعدها من الامور المتفصلة فعني قولك إنما حسن زيد نبوت الحسن لزيد وقبه عن المبيانات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر قبه حتى عن أجزاء زيد ككذب الحصر باعتبار النبوت والتفني جميعاً نعم لو قلت إنما حسن وجه زيد استلزم قبه عن بقية الأجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبر الابتداء نسبة بين أجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعدها حتى عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول أجزائها طرفاً لا ابتداء حقيقي آخر كما أن اعتبارك القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه نقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورد قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام المصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام المصام ان يقال ان الباء للاتصاف والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء متصق بالبسملة لصوق البدء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بأول أجزاء البسملة ولا لصوقه به أولاً وبالذات اسمي قلنا لا معنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره المصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدرأ

أى سابقا على جميع ما عداه بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا إليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل الباء
للاصاق فقد أرشدناك فيما سبق أن باء الاصاق هي التي تدل على التصاق أحد المسؤولين بالآخر في زمان العامل سواء التصاقه
تفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بمرجه أولا كما في مروت يزيد وظاهر أن البسمة هاهنا لا تتصلق بالمعدي في زمان
الابتداء الحقيقي بل الذي يتصلق به أول جزئه من أجزائها في أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي
مبنى على كون البسمة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما
البسمة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أصافيا إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدأ حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد
أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسمة مثلا أن تقع البسمة أول متعلق لذلك الشيء أن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن
مما يتعلق بها فعنه سبق البسمة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فتوكل ابتدئ التأليف بالبسمة أن لاحظت تعلق التأليف بها
فمنه أن البسمة أول متعلق للتأليف وإن لم يجعل التأليف متعلقا بها فعنى ابتداءها بها سبقا عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه استب
عليه ابتداء التأليف بالبسمة بالشروع في التأليف فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بنية
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى أن كل أمر الخ) اعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الأمر بكذا جملة بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلمة في على تقدير جعل الباء للاستعانة فحمل الظرفية والسيية كجعلها
صلة كما يناء والارلى أن تكون سيية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما إذا جمعت البسمة والحمدلة واسطة في بدء أمر
بأن قصد ذلك بهما من غير أن (٣٢) يكون الأمر سيبا في جعلهما واسطة في بدئه لاعتنا الاستعانة بهما في بدء أمر

معنى الفصر الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قبل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ
الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون
بعض أجزائها منصفا بالتقديم على البعض كما أن انصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى
ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سورة ابلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعني أن المراد
بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم

من غير أن يقصد ذلك إذ
لا يتحقق جعلها واسطة
في بدء أمر إلا حيث
يتحقق القصد بقوله في
الحديثين لا يبدأ أن كان
من المعنى الأول وجعلت

في سيية قدرت في أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع
بسم الله والحمد لله لا قول فيه المذكور إذ انتبه في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما
هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسمة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما
فهو أقطع وإن جمعت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسمة
والحمدلة وإنما فيه فهو أقطع وإن يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسمة
والتحميد فهو أقطع وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه المحتج وجعلت فيه سيية فتأب الفاعل ضمير هو المفعول الأول
والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى الباين وإن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا به أي الأمر سوا جمعه متعلقا بالفعل أو محذوف
قيده له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول مقرا مع الباء
المجارة له ويصح التصريح به فإن جعلت في سيية كان نائب الفاعل قول بسم الله الخ لا قول فيه إذ هو قيد للاستعانة لا للبدء على نحو
ما تقدم في الاحتمال الأول وإن جعلت في ظرفية صح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ من غير حاجة إلى تنزيل
الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للاستعانة غير أن السيية عليه تجعل احترازا عن صورتين فإن
ملازمة البسمة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ وغير خاف
عابك أن البسمة والتحميد على تقرير الاستعانة إنما هما واسطة للبدء بما تقع البداية به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسمة

والحمدلة وما يتبعها ولا شك أن البدء بأوله جزء بدء حقيق فما قيل الظاهر أن الابتداء على جعل الباء للاستعانة أهم من أن يكون حقيقاً أو غيره أذ ربما يكون هنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حمل الابتداء هنا على الحقيق انتهى لا يحصل له تأمل (قوله أيضاً) منصوب بمنحرف من لفظه أي أئبض نقول آض يئبض أيضاً مثل باع أي رجع يعني أرجع إلى الحكم بجواز أن يستأن في الابتداء بأمور متعددة من البسلة والتحميد والصلاة والسلام على آل والأصحاب بعد أن حكنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفضل ذلك أيضاً معناه أضله عوداً إلى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أي كالاستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستأن فيها بالقلم والخبر والبد فأتضح أمر التشبيه ويجوز أن يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستأن فيه بالكسب والعناء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي إليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخبائي يتضمن أمرين الأول صحة أن تكون الباء في الحديثين للاستعانة وأشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التمارض المتوهم في الحديثين وأشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بأمور الخ والمحني ذكر اعتراضين على الأول يريد دفعهما وسبذكر اعتراضاً على الثاني بقوله قيل فيه نظر وحصل الاعتراض الأول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسلة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والثاني باطل وجه الملازمة أنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء أذ لا يكون جزء الشيء الأصلي واسطة لابتداء وجود الشيء لأن التلطف بالبسلة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء لا يقال سيذكر المحني عن السيدان البسلة ليست آلة حقيقة بل ترجع الاستعانة بها إلى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحني

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن يستأن في الابتداء أيضاً بالتسمية أو التحميد بل بأمور آخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسلة جزءاً من المبتدأ أذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزئه أذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

(٥ - حواشي المقائد أول) واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسلة فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسلة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله أذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله أذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل أن المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسلة والحمدلة جزءاً منه وإن كانا جرئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا إنما يسم في الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلة هنا حقيقة كما سيذكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا منع في أن يكون التحميد جزءاً من المبتدأ وأي استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وإنما نمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان الثاني فلانا نقطع بأن البسلة والحمدلة جزء من القرآن فقرائهما جزء من قراءته مع أنها بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالأبتداء بهما في غيره كما تقدمت الإشارة إليه من المحني (قوله ويمكن أن يلزم ذلك الخ) محصله لانسلم بطلان الثاني وما ذكرتم في بيانه لا ينبغي فإن غاية أن قراءة البسلة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأ بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهي المبتدأ ولا تمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على الجواز فما قيل كفي في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراده المحني في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالأولى أن يقول المحني هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزءاً من المشروع فيه لأنه يستلزم الابتداء بأحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التمارض لكن يمكن التفصي بحو ما سيأتي في الملازمة وبما سيذكره جواباً عن القيل فابقاء كلام الخبائي على إطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساد حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات إلى اعتبار

الامور فا ذكره الخالي من قوله ولا شك ان الاستعانة الخ انما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمر متعده على الابتداء ولا كلام لنا فيه وانما كلام السائل حسبا ينطق به الحديثان ان الابتداء مستعينا بأمر يثقي الابتداء مستعينا بأمر حيث ان الامر من لا يثقتان في آن كما هنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر ان الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال فترن بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسملة والحمدلة دائرة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضا ان حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم امكان امتثال شيء من الحديثين فيما اذا كان الامر للمشروع فيه مما يشغل الفم كالاكل والشرب والقراءة اذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل ان مبني السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الايمان بالبسملة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزءا منه وقاسد أيضا اذ قد علمت انه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزءا منه وبقرير كلام المعترض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا مذكوره انتهى فانه مبني على أن قول المعترض وان لم يكن بين الاستعانتين تناف نسلهم امكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد عدلت بقرير الاعتراض فتأمل (قوله لانسلم ان الابتداء بشيئين الخ) محصله منع ما لبني عليه النظر من ان الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله (٣٥٠) ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط

وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهما كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس * أقول لانسلم ان الابتداء بشيئين باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بهما فقط فان الاستعانة بهما تنافي ونسأل الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتحميد الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بهما لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جلي على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض نوهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشي المدقق بان

بل يصح ان يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلفظ وبهذه كما اذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الابتداء بعد التلفظ بالبسملة فان الاستعانة بهما تستمر الى تمام الامر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فما قيل هذا الجواب مبني على ان تكون النسبة جزءا من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى ان لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا اذ لا ينصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الامرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب اسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى وجهه * واعلم ان كلام المحشي مبني على النزول من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فان الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لنمو متعلق ببدا لا مستمر متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخالي وسيدفعه المحشي بنظير ما ذكره هنا (قوله واجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما لبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمعنى الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وانما وجب ارتكاب هذا التأويل لما صحت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فتوقفا مستعينا مؤولا بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز جهاد زيد

يلزم الخ بل الاستعانة بها
استعانة بركتها كما قدم خبثت
لانسلم ان الابتداء في حال
الاستعانة بهما انما يكون في
آن التلفظ بهما حتى يلزم انه
لا يكون في آن التلفظ بالتحميد
وحتى يلزم انه لا يمكن
الابتداء بشيئين يشغل الفم
في حال الاستعانة بالبسملة

راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وقول المحتسب لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتى تكون توجيها للحال مع أنه سابق على عامله فتأمل فما قيل جواب المحتسب المدقق عين الجواب السابق مالا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله فلا ابتداء محمول في كليهما الخ) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسطة حينئذ تختمل أن تكون جزءاً كالمجدة انتهى وقد علمت ما فيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسطة جزءاً على هذا الوجه (قوله أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون الخ) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملازمة هنا لافادة اتصال أحد الممولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر. أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتراكاً في نفس العامل أم لا والثاني ان مرجع التني في الحديث القيد أعني متبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله متبساً لا بقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله ولا يخفى الخ) على غلط قوله سابقاً ولا شك ان الاستعانة الخ لمجرد بيان ستلزام جعل الباء للملازمة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المتبدي أو المتبدأ حين الابتداء بالبسطة والمجدة محال وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض أما الصغرى فدليلها قياس من قيل المساواة بأن يقال لتلبس بهما حين الابتداء (٣٦) أما يكون يذكروا معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

وأما الكبرى فأشار الى دليلها

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المتبدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو للملازمة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملازمة فلا ابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ متبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر متبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملازمة الخ) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرها معاً محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون متبساً بالتحديد ولو عكس لا يكون متبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملازمة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المتبدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل

بقوله فلو ابتداء حين ذكر

التسمية الخ وتقرر ظاهر

(قوله وحاصل الدفع أن

الخ) أعلم أنه قد تقدم أرشدنا

الى ان باء الملازمة تستعمل

للدلالة على مصاحبة أحد

الممولين للمجرور في نفس

العامل وان لم يقتربا في زمانه نحو خرج زيد بعشرة

ذلك

اذا خرج هو قبل الظهر وعشرته بعد العصر مثلاً ونستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطحباً في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء الاصلاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد الممولين للمجرور في زمان العامل وان لم يتصقاً فيه سواء اتصال الممولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا ان باء الملازمة هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاصلاق والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغرى المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا بضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الاصلاق منعنا الصغرى قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء أما يكون بذكرها معاً قلنا ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشيء) أشار بهذا الى ان الباء في قول المحتسب وقوع الابتداء بالشيء باء الملازمة وهي متعلق العموم في قوله نعم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزءاً بديل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملازمة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الخ فقيه إشارة الى أن قول الحياطي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسيب وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملازمة وان نقل هذا عن المحتسب أيضاً كما لا يخفى وهما أظهر من جملة معطوقا على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قبل الأولى استقامتها (قوله فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد الخ) أشار به إلى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزءاً وبسمة خارجة فانك لو جعلت البسمة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من باسم فلا يكون أن الابتداء أن التلبس بهما وإن أخرت البسمة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وإن لم يجعل الحمدلة جزءاً لم يكن أن يكون أن الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فاقبل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال إذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون أن الابتداء الخ) واتحاد الآتين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدى بهما في حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع محبة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وإن كان تلبسه بالحمدير أعني فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحديد الخ) أي أما تلبس المبتدى من حيث أنه مبتدى حين الابتداء فظاهر لانحاد الآتين وإنما انحاد الآتان لأن ابتداء الأمر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعترض بأن الاظهر ترك قوله لأن أن الابتداء إلى قوله لأن ابتداء الأمر الخ إذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله وأما بالنسبة فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن النسبة وإن حدثت حين تلفظها لكنها باقية إلى أن تلفظ همزة الحمدلة مالم يفصل آخري ففي آن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالنسبة بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال البسمة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر النسبة بأن همزة أعني تحق عند التأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الحياي

ما سبقه عنه الغشى لأن الملازمة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة وهي متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء ثم قال ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعني أن الملازمة تطلق على معنيين أحدهما مشهور

ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب وبذلك النسبة قبل الحمد لله ملاصقة به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدى بهما أما التلبس بالتحديد فظاهر لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالنسبة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما أن أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من النسبة والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهم في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه أن كون الملازمة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد بهما المعنى الثاني لا الأول فلي هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك إلا أنه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالسمة لأن الحمدلة متصلة بالسمة بمعنى أنها ذكرت عقيها بلا فصل بينهما شيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمدلة لأن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملازمة إلى آخر ما نقله المحشي فانت رآه يستلزم على التصدي في توجيه كلام الحياي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاختصار على الاعتراض الأول إذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم التعرض في البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على المحشي مع وضوح اللهم إلا أن يكون قد قصد به الإشارة إلى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر التصدي لا مكان أن ما ذكره في التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجملة المبتدى مثلاً كما جرت عليه قدير (قوله محل بحث) وجه ما وقع في كلامهم من التصريح بأن باء الملازمة هي باء المصاحبة ولا شك أن المصاحبة والاتصال وأن اجتماعاً لكن بينهما مغايرة جزئية (قوله مع أن الظاهر أن المقصود الخ) محصله أن باء الملازمة وإن صح أن تكون الملازمة الفعل بالجور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الأول لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الإلم وهذا إنما يكون بملازمة الشروع فيه. نيانه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلاً ولتوقف هذه الملازمة على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتى ترجع إليه الملازمة وليس مبنى هذا

الاعتراض ان باء الملازمة لا تكون للملازمة الفعل بالجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرة اذا خرج هو قبل الظاهر وعشيرته بعد المصدر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهران المقصود الخ ولم يقل مع أن الملازمة على تقديرها هي ملازمة المتدي أو المبتدأ فما أجيب به عن المدقق من أن النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصفت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملازمة بين الفعل والجرور اذ الالتصاق نوع من الملازمة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق والله در الحشى حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما ستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل الماشروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فلا بد له للحمدلة من ملازمة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملازمة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والحمدلة جزئى والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملازمة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وتزد لمان أحدها الالتصاق ويقال الالتصاق قال في شرح التلويح وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بمر ومرت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحشى فتبيره عن باء الالتصاق بباء الملازمة اشارة الى أن الملازمة من قبيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مناراً للالتصاق كما صرح به للكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلازمه زيد فتحصل الرد ان المراد من باء الملازمة هنا باء الالتصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المفعولين بالجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتمويه المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالتصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يتعدى

الملازمة ملازمة المتدي أو المبتدأ بهما لا ملازمة الابتداء بهما أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه لللافية قال أصحابنا باء الملازمة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقربه منه زيد جعل كأنه ملصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المتصّب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان أمساك اياه كان مباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فلم أن باء الملازمة تستعمل	الاباء فالتلويح الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالتلويح ومعنى النوعين واحد أعني اتصال أحد المفعولين بالجرور في زمان العامل كما أرشدنا الى قول
---	--

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالتصاق وكلام المدقق في باء الملازمة فلا يندفع بحجته بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تبينا الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحشى لافي باب حروف الجر ولا غيره فقل ما نقله الحشى كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان مباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أى من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت زيدا فان باء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجرور واقتضائه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلاً وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحشى أولاً صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازاً عما إذا أمسك عمر أفزعم منه أمساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان أمساك اياه كان مباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل احترازاً عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وامساك فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسك زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الأمرين وأشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير مباشرة أى بقسمها كما اذا أمرت شخصاً بامساك عمر ولزم منه أمساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشر أحدهما الا بامساك يباشر زيدا والمتكلم أمر لا يحتمل انتهى وأنت خير بان كلام الحشى ليس ضريحاً في شيء مما ذكر لا يمكن تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تحتضيه باء الالتصاق هو ارتباط أحد المفعولين بالجرور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفاعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسوك فكأن لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح
تمدى الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الجواز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها
بيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحنى من غير مباشرة حيث صور به ما اتفق فيه المباشرتان
عجيب بعد تصريح المحنى بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جعله بشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة
أعم مما ذكره في التصویر فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعرو اذا تزعج يدك ماعليه ومررت بمكان زيد
وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا متوهم ان المعنى الاول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني
هو النوع الثاني حتى يكون التوبيح راجعاً الى اختلاف المعنى كما نبهناك عليه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل
المتعلق به بلاء الملاية ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول البلاء كما
في قولك خرج زيد بمشبرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالمشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدوره
عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فان صدور الشراء
عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفه ان بلاء الملاية تنطق بمحذوف حالاً فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور
الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف
الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

تعلق الفعل أعني الابتداء	بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت زيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت يزيد
بمفعوله عين تلبسه بالمجرور	فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض القسلاء ان بلاء الملاية تستدعي صدور الفعل عن فاعل
فان ابتداء الشيء الشروع	الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرورها ومن الين المكشوف ان ذلك
في أول أجزائه وهو	يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدي غير متناف كما علمت
هنا الجملة فلا يتحقق	في أمسكت يزيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره
التعلق بالمفعول حال	بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدي لا أن تلبس الابتداء
التلبس بالمجرور فبقوله	مع أن المبتدي والمبتدأ ملايس بالابتداء والابتداء ملايس بهما فكأن ملايس بهما واعلم ان ما ذكره

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدي الخ) ياتى لترتب
الاندفاع على المتقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالاً من المجرور في قوله ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء
بالمجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأتي عن وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزءاً من
المبتدأ فنقول غاية اعتبار المجرور أول أجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافي اعتبار الملاية فان
قولك أمسكت يزيد باؤه للملاية والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم ان بلاء الملاية تستدعي
تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد المفعولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد
بمشبرته واشتريت الرخي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتملکا باحد المفعولين في حال التلبس بالآخر وان كان حالاً من
الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالمجرور جزءاً من الابتداء سلمنا
انه ياباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معولاته الا بعد تمام جميع أجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد
علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدي وهذا جواب يمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء
وقوله مع أن المبتدي الخ جواب بتسلم أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً
لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدي مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس
بالابتداء والابتداء متلبس بالمبتدأ والحمد للمبتدي أو المبتدأ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملايس في كلامه بالفتح (قوله
واعلم ان ما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحنى على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في

من التكلف بل لا حاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبني على حمل الملازمة على حقيقتها أعني التلبس
 مذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتها ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرها الى تمام الفعل
 المشروع فيه فاذا ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبني على خلاف المقصود لا يقال
 لان لم ان المقصود التلبس ببركتها لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو
 حملت الملازمة على حقيقتها لا يخفق امتثال حديث الحدة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروء
 بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يتخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الخياي بتل ما دفع به
 المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنيه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً
 محصله ان توجيه الملازمة ما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ
 جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ما تضمنه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في
 جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كما ان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء
 الخ مورده ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورده أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما
 لا يناسب ما هو المقصود من حمل الباء على الملازمة دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة
 والمعية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

<p>المعترض كلامه في البسمة انما هو على سبيل التخييل فان المقصود من التلبس بالحدة مصاحبتها في تمام الفعل فكان المناسب للمحشي ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على</p>	<p>المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملازمة الحقيقية أما اذا حمل على الملازمة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ بما يمكن ان يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية بقوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملازمة أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف فبانه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءاً لثلاث بقوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للقوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيسر بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازمة بهما ان الابتداء</p>
--	--

از استلزام الجزئية الخ كما لا يخفى تأمل (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك للجزئية فيكون واقع
 الخروج آياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متايفان فمدخلية أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما
 مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشي المدقق الخ) اعلم ان المدقق بعد ان قرر الاعتراض الوارد
 على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملازمة
 واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله عنه المحشي بهما وعند الكلام على جواب الخياي قال ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي
 ذكرناه ومحصله ان شمول الملازمة لذكر البسمة قبل الابتداء مبني على ان معنى ملازمة الابتداء بهما ان المبتدي في الفعل
 كان قد تلبس بالبسمة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة للملازمة الابتداء للبسمة بالنسبة للملازمة للجملة لاحكام اعتبارها جزءاً
 فان الملازمة عليه تكون حقيقية فافضل عنه من انه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه
 الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملازمة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين
 يعني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الخياي بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حيث ارتكبا هذا التأويل
 الذي لا مانع عنه بناء على ان الملازمة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبني
 على اعتبار الملازمة بالقياس الى المبتدي كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة للبسمة
 فحين تحققيهما انما يكون بعدها وقول المحشي لا اتصال به أي لا اتصال وقوع الملازمة بهما بالابتداء زيادة على عبارة لا حاجة اليه بعد
 التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

وقوع الملايسة بهما قبل الابتداء معني لكون الابتداء ملايساتهما انتهى فقيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملايسة هي ملايسة المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى إلخ) محصله أن كلام الخيال يدل على أن اتصال الشيء بأخر من غير تخلل ثالث من الملايسة وحيث أنه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذا لا ارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بلا فصل لغو لا حاجة إليه ول بعض الناظرين هنا تخليط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه إلخ) أي يمكن تهريب كلام الخيال بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملايسة معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء إلخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الكل بناء على أن الزمان مركب من الأتات كما صرح به الحشي وهنا والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالتقطعة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من الزوم وإنما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لأن الآن ابتداء أن التلبس بهمة المجدلة وهو متصل بأن التلبس بأخر البسلة الذي يعتبر تليسا بها فإذا اعتبرنا هذين الآنين جزئي زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معني للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذي فيه الابتداء) قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول منافي لقوله لأن الآن الابتداء الذي هو بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وقب أن اعتبار الشيء الآتي زمانياً بمعنى واقعته في زمان لا ينافي كونه آتياً بل لا ينافي كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقوله وبمده وأما الثاني لكونه (٤١) آتياً أن يكون زمانياً بمعنى انطباق

وقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملايسة بهما وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء إلى آخره يأتي عن هذا التوجيه فانه يدل على أن الاتصال قسم من الملايسة ويمكن أن يوجه كلام الحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بأن المراد بقوله أن الابتداء أن التلبس بهما أن زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا أن الآن الابتداء الذي هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذي هو أن التلبس بالحرف الأخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذين الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله تم إلخ يأتي عن هذا التوجيه أيضا (قوله الظاهر أن الباء صلة التوحد) يعني أن الباء في قوله بجلال ذاته آية لا يصلح معنى التوحد إليه والجار والمجرور ظرف لقوسوا كان

(٦ - خواشي القوائد أول) مصاحبة فلا يصح توجيهه على أن التلبس معناه المصاحبة وأما نأيا فلأن كلام الخيال صريح في جعل ذكر البسلة قبل الابتداء بلا فاصل ملايسة للابتداء ولا معني لكون الشيء قيل آخر إلا أن للمتقدم زمانا بغير زمان اللاحق ضرورة التباين بين قبل وبعد ومع هذا كيف يستبر أحادها في زمان واحد اللهم الا بتكلف بعيد وللإشارة إلى أن الإباء هنا من جيتين ترك التعرض لبيان (قوله يعني أن الباء في قوله إلخ) اعلم أن لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعني الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء تمحض الحرف لمعني التعدية كما في ذهبت يزيد أو دل على خصوصية كالاستعلاء في على والتجاوز في عن والظرفية والملايسة والالصاق إلى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملايسة والاستعلاء مثلا وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملايسة مثلا أريد منها المعني للاخير ومقتضاه أن تكون هنا الحرف التعدية ولما كان هذا مخالفا لما نشر به عبارة الحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج إلى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قابل باء الملايسة وهي ما توصل معنى الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملايسة كالظرفية أو تمحضت لمعني التعدية وهذا المعني أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره أن المراد من الصلة هنا معناها اللغوي كما أشار إليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء إذا ربطته به وبهذا ظهر سر قوله يعني وان دفع عنه ما قيل لا يصح كون الباء للظرفية حين كونها لا يصلح الذي هو معنى التعدية إذ تباين المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فان بناء على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا ان ما احسب به عن هذا القيل من أن مراد المحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لنواً لاحقين كونها للاتصال فيكون هذا توجيهاً آخر لعبارة الشارح غير ما ذكره الحياي من بناء الفاسد على مثله (قوله كما يشعر به عبارة المحشي) أي عبارته المتقولة عنه فيما سأتى حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معنى الاتصال أو معنى الظرفية والملابسة من قيل الاتصال انتهى فانه يفيد ان المعنى الاول في المتقول عنه هو المذكور بقوله وبجمل أن يكون للملابسة والمعنى الثاني هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهى وهي مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشير بذلك من عبارة المحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لا اشعار لهذا القول حين كون الباء للاتصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للاتصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فانه مبني على أن مراده عبارة المحشي في قوله فعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن اللزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعنى أن يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله أو للاتصاف) أراد به معنى التعدية المحضة كما في ذهبت يزيد وطلعت بعمرو بناء على ما قيل إن الاتصال معنى لا يقارن الباء في جميع مواردنا فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة أعني ارتباط أحد المعلومين بالآخر في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بمرجه أم لا كما في مروت يزيد فان زيدا ليس بمار فانه بهذا المعنى معنى باء الملازمة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الحياي (٤٢).

لاحتمال الملازمة لان
 الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي أو للاتصاف مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر
 وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملازمة لان معنى التوحد اشعدي
 بالباء الانفراد والاستقلال بدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرده به فعني التوحد بجلال

بمعنى الاستعمال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرخص بشركة
 غيره له فيه وانت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعّل على معنى الطلب ولذا قال المحشي المدقق وأعلم أنه
 قد يكون التفعّل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو
 أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاه ايها ذاتا فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لنواً متعلقة
 بالمذكور بخلافها على الثاني فإن قلت يرجح الاحتمال الاول أيضاً مان إضافة الجلال عليه تحتل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة
 الرد على المعترلة بخلاف احتمال الملازمة ولذا لم يتعرض له المحشي الحياي فيما سأتى لأن في قولك المتوحد حال كونه ملابساً للذات
 الجليلة ملازمة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التناير الاعتباري كاف في الملازمة بان يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها
 بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعترلة
 حاضرة على الاحتمال الثاني أيضاً فان معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهي ان كانت بمعنى عدم وجود النظر
 ذاتاً وصفة وقلاً فظاهر وان كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزوماً لان مذهب المعترلة يشترط انقسام الذات كما بين
 في موضعه سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح بانصافه تعالى بجميع الصفات فان المتوحد فيه الانصاف
 بالوحدة وقولنا ملابساً بجلال الذات فيه الانصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال وكما صفاته فيه الانصاف بالصفات الثبوتية
 بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه انصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليلة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة
 الغير وعدم التهمة فلم اقتصر الحياي في البيان على الاول قلت لا طراده على احتمالي الاضافة بخلاف المعنى الثاني فانه وإن صح اختياره
 في اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى
 العظمة أو بمعنى سلب صفات النفس فيه الانقسام اذا ما به العظمة منقسم وصفات النفس متعددة فيتمدد سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت إشارة إلى أنه المراد من الصيرورة كسباتي وفي هذا إشارة إلى أن الاحتمال الثاني كما قابل الأول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الأول وفيه ملاحظة دون الوجود إشارة إلى أنهما لازمان للاحتمال الأول لأن من انفرد بجلال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود فلا يكون للغير مدخل في انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وإن أمكن اعتبارها ولم يقل وإن أمكن اعتبارها من وجهه أن التوحد بالجلال وإن أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني الخلقين وقوله لأنه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعل هذا فيه رد الخ) اعلم أن من نفي الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته الخصوصية لا لا مرزائد عليه وهو مذهب الأشعري وأبي الحسين البصري فأنهما قالوا المخالفة بين كل شخصين موجودين انتهى بالذات فليس بين أفراد الإنسان مثلا اشتراك إلا في الأسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن أثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا إن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحياة والعالية والقدرة التامة وزاد أبو هاشم الأميز بحالة خاصة موجبة لهذه الأربعة أعني الإلهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم إلى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأيضاً قسّم
يجزّم بالذات مع التردّد في
الخصوصيات من كونه واجباً
أو ممكناً جوهرأ أو عرضاً
وأيضاً قولنا المعلوم أما
ذات أو ضفة حصر على
قوله أن المفهوم من الذات

الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وإن أمكن اعتبارها لأنه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلة الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها هنا أيضاً (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون إضافة الجلال إلى الذات إضافة الصفة إلى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعل هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا إن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وإنما الامتياز بالأحوال والأوصاف انتهى قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نقاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضاً أدلة على بطلان مذهب المتبين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالعين فإن المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفاً بعميق وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعدداً ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار إليه بجعل الإضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه أنه إذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بأفراده ذاته من جوة جلال ذاته وكمال صفاته فاضيف الجلال إلى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل بالتوحد بذاته فإنه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقاً أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول إليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يستبر في الاحتمال الأول قائمة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يخطر بالبال أن ما ذهب إليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب إليه الصونية من وحدة الوجود في الكل وأنسابه على هياكل الموجودات وإنما الامتياز بأحوال التوابع وأوصافها فالخيالي أشار إلى الرد عليهم بأن ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجوداً وأوصافاً فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والافكيك يتصور من عاقل أنه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها إلى بعض وذلك بحال قطعا انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أي الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراخ (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نفي المشاركة في الماهية لو أراد
 من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينفي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبت المشاركة في قوله تعالى
 ليس كمثل شيء من أنه لنفي المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لا معنى حينئذ الخ)
 محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات الشخصية ضروري لكل مشخص ولا اختصاص
 له بذات الله تعالى فلا يلام ذكره في مقام المدح الذي يناسب ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالمدح وهذا الاعتراض
 وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات الشخصية أعني ما يكون مما لا لها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع
 بهذا المعنى لا ينفي المشاركة في الماهية الكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثل شيء أو أن المراد من نفي المشاركة في الذات
 الشخصية نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان
 الواقع كما في قولهم علامة الرجل حيتته ولا شك أن كلا من المعنيين أسس بمقام المدح لكن ورود أدل دليل على أن المتبادر
 من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهذين الاعتبارين وبكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون
 المراد من الذات الماهية الكلية ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أي يكون للملازمة فاعل الخ) يريد أن
 المراد من باء الملازمة الدالة على (٤٤) ارتباط أحد الممولين بالجزور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

العامل بقرينة المقابلة
 كما في قولك آكل بسم
 الله وسررت بزيد لأمثل
 اشتريت القوس بسرجه
 وخرج زيد بعشيرته وقوله
 ظرف مستقر جرى فيه
 على مختار السيد من أن
 المستقر ما حذف عامله
 وإن كان خاصاً وأما
 هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجلية الماهية الكلية أما لو كان المراد
 ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه
 إذ كل أحد مستقل ومفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله
 ويحتمل أن يكون للملازمة) أي يكون للملازمة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لا يخاله
 إليه والجار والجزور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد حينئذ معنى التوحد بجلال الذات المتصف
 بالوحدة حال كونه ملتبساً بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة اتصال الفعل إلى مدخول
 الباء ومعنى الملازمة تلبس فاعله به وأنه على الأول ظرف لمفعول وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل
 بين التوجيهين وأندفع ما قاله الفاضل أغشى من أنه بقي هنا بحث وهو أن الباء لما جعلت للملازمة
 ينبغي أن يكون للملازمة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم يجعل فلا يحسن جعلها للملازمة قسمياً لكونها

جعله حالاً من الضمير لأن باء الملازمة بالمعنى المتقدم لارتباط
 الفاعل بالجزور لا الفعل والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله المتصف بالوحدة
 أي ذاتاً وصفة وفعل كما أنشأنا إليه (قوله وأندفع ما قاله الفاضل أغشى الخ) هو المولى الخيالي أعني أن بعض التحويين اختار أن الملازمة
 معني عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالتصاق حقيقة أو مجازياً فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار
 بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالتصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورده الخيالي جار على الرأي الأول ومحصله
 حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملازمة فالذي ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لمفعول متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً
 حالاً من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملازمة قسمياً لكونها صلة فتقوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف وعبرة
 الخيالي فلا يحسن أن يجعل كونها للملازمة الخ ولك جعل قوله للملازمة حالاً من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وأما قلنا ينبغي
 الخ جواباً عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجري على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملازمة
 معنى عام فعبارة ينبغي مراعاة لذلك القول وكان في التعبير دون التمييز يجب إشارة إلى الجواب عنه بأن يجري على الرأي الآخر فإن
 الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثاني
 الالتصاق أي ارتباط أحد الممولين بالجزور في زمان العامل من غير اتصال معنى الفعل إلى الجزور ولا شك أن ملازمة ضمير
 التوحد بالجزور فرد من مطلق الالتصاق أعني ارتباط أحد الممولين بالجزور فيكون من قبيله وليس مغايراً له مغايرة كلية

كلا انسان والفوس ولا شك ان الملازمة التي تكون من قبيل الالصاق هذا المعنى تعبر الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالجزور وتكون الباء على الاول ظرفا مستقرا بخلافها على الثاني وفي التعبير بالناسب اشارة الى صحة جمل الباء مبيية اول ابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد تابعا لله لذاته وبقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره المحشى خلافا لما توجهه ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بعيد بمرأى عما احاطه اذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملازمة من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملازمة مطلقا سواء كان صلة أولا انتهى ولقد زل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملازمة شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب ان المناسب هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملازمة من قبيل معنى الالصاق ينتج من الاول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملازمة فجعله قسما لهابس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لجزور يان الواقع ولبس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفا باردا يمجبه من له أدنى مسكة فاسد اذا ما ذكره في البيان من قبيل الشكل الثاني وشرط اتاحه اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية الكبرى ولا يرتد الى الاول بعكس الكبرى اذ لا تمكس الاجزئية لا تصلح كبرى الشكل الاول هذا وقد ذكر بعض الحواشي ان قوله ويحتمل أن تكون للملازمة يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحدنا بحسب المعنى لا على قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر ان الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فلي هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خير بأن هذا مع بعده فان الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف برد عليه البحث بعينه فان الملازمة بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية اذ الباء الظرفية باء الملازمة أيضا ولا يمكن أن يجاب عنه بما (٤٥) ذكره المحشى فان الباء عليه

صلة وأما قلنا ينبغي أن يكون للملازمة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملازمة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى متابرا للالصاق (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان الباء للملازمة لا بد لاختيار صيغة الفعل من

تكون ظرفا مستقرا بل
يتعين أن يقال ان المراد
من الملازمة محض التعدية

صلة وأما قلنا ينبغي أن يكون للملازمة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملازمة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى متابرا للالصاق (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان الباء للملازمة لا بد لاختيار صيغة الفعل من

من غير دلالة على الظرفية وحينئذ برد عليه ان قولهم توحد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملازمة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الخيالي فحينئذ صيغة الفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله اذ مالهما واحد لا بالثاني فقط وهو ما سيطر عليه المولى المحشى والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صيغة الفعل الخ) جمل الغاء لا تغريب كما سبصر به ولم يجعلها المنصحة عن شرط مفرد والا لقال أي اذا أردت يان نكتة اختيار صيغة الفعل على تقدير الملازمة فصيغة الفعل على هذا التقدير الخ وأشار الى أن المفعول محذوف وهو وجوب نكتة لاختيار صيغة الفعل وأقيم قوله اما للصيرورة الخ مقامه لكونه مفصلا له وأن التفريع مبني على مقدمة مألومة وهي أن اختبار الباء في بعض القراء كيب التوحد بدلا عن الواحد مع أنه أخصر منه لا بدله من نكتة ان قلت كما أنه لا بد لاختيار صيغة الفعل من نكتة على تقدير الملازمة كذلك على تقدير الصلة فام اختصاص هذا التفريع باحتمال الملازمة قلت لما كان يان المحشى للاحتمال الاول وإفيا بيان النكتة أعني كون صيغة الفعل عليه لا طلب كما تقدم شرحه لم يحتج الى التفريع عليه وهذه النكتة وان أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضا كما تقدمت الاشارة اليه لكن أراد الخيالي رحمه الله تعالى يان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الاول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما قل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الخبر الخ لا يقال يان النكتة انما يحتاج اليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة فعل بمعنى فعل وليس كذلك فانه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أفلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعنى قل استعمل تفعل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قل ونحو تطهرت المرأة بمعنى طهرت أي انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهرت بمعنى كف عن الأنم والتوحد بمعنى واحد كالم وكرم أي بقي مفردا ورجل متوحد بمعنى مفرد والله الا واحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وان لم يذكر صاحب الشافية أن فعل يان بمعنى فعل في الرضى اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمعان آخر كثيرة لا تضبط لانا نقول قال الرضى لا بد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيذ والا لكان زيادة الهزرة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وإنما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حديدا انتهى وأنت بعد تدبرك ما قلنا تعلم انه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذي انصف جلال ذاته أو ذاته الجلية بالوحدة قطعا وفي الثاني الذي انصف ذاته بها كذلك مع ملازمة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الحيايى فمعنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيها هو الطلب وتقديم شرحه بقول الحيايى في الثاني اما الصيرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل مجرد التمثيل وآثره لماعلمت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثانى لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره الحنفى سابقا من أن الاحتمال الثانى في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قوله فيثبت صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملازمة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يحىء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما ذكره في الشافية بقوله وتعمل لمطاوعة فعل نحو كسره فتكر وقد يحىء للتكلف نحو تشجيع ونحوها ولها لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثانى على الكمال مجازا ثم قال والمجب من الحيايى لم يحمل التفعل على معنى الاستعمال نحو تكبر وتمظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلان تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملازمة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) يصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل

والذات غير الجلال لا بمعنى
الغريبة المعطلة عند
الا شاعرة وهو امكان

نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعنى التوحيد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم
تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون
والانصاف فلا اشكال في انصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحريكه عنه

الاتكاف بل بمعنى الغريبة القوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية
بحاجة الى ما ذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التبريع بالملازمة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لا خفاء فيه وعدم
صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لا يوجب لاتها ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الحيايى ما قال نكان الواجب أن يقول اما
للاصيرورة بدون صنع واما للكمال كما لا يخفى وعلى تسليمه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستعمال لتوضيح
الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التبريع بالثانى لمرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بانه السابق وبالجملة
ما ذكره المولى المحشى من أن التبريع لمبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى
أن قول المحشى كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين فافى
قوله كما في تحجر واقبة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أى سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله
تحجر الصير وتخلت الحمر اولا كما في توحيد الله وتعد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لمن معنى كون التفعل للصيرورة بدون
صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين يصنع من الله تعالى انتهى ومجمله أن
المراد للمعنى الثانى كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الصيرورة الى قوله ففى اختيار) منقول عن الحيايى والمعنى الاول في التبريد
مجازى للصيرورة وحقيقتها المعنى الثانى كما صرح به المدقق وحاصله ان أر بدمن الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق
الكون والانصاف مجازا لملاقة الإطلاق والتفديد كان مبنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله
والتجوز انما هو في لفظ الصيرورة الواقعة في الياق وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من
حاله الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله
ان قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التبريد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه نفيس (قوله اشارة الى ان اتصافه الخ) عبر هنا وفيما سياتي بالاشارة للدلالة على ان المعنى الذي اشار به المتوحد عن الواجد لم يدل عليه بصرح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بمصد قوله من ذاته للدلالة على ان المعنى الاشاري عدم مدخلة الغير وأما ان الوحدة من الذات فلانه الواقع ويصح ان يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على ان افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلة الغير وأما ان الوحدة من الذات فيسمونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيدها قبله (قوله أي اختاره على كلفة الخ) أي أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغافل * قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغافلت فتغافل على هذا لا يهاكم الامر على من تخالطه وترى من نفسك ما ليس بك منه شيء أصلاً وأما تفعل في معنى التكلف نحو نحمل ونحرق فلي غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ليهامك على غيره ان ذلك فيه وفي تغافل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس ان ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال في ذاته الخ) اشار به الى ان ضير استحالة يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلاقاً لما جرى عليه الحلبي كما سياتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب ان يحمل على لازمه الخ) حاصله ان معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمعانة وهو يستلزم ان يكون

الفعل الذي هو مدلول المادة كلاً في الغالب ليكون كماله باعنا على المعانة وان كان من غير الغالب قد لا يكون فيه كمال بل يكون من الافعال العادية

لاستحالة على الله تعالى في اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أي اما ان تكون صيغة التفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال في اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به قل غرض المعنى الاول من فروع التكلف ولذا لم يبدء بأرباب اللغة معنى مستقلاً

نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاتكالك بل التبعية في الجملة فعلاقة الجواز لزومية الكمال وفي المنقول عن الخيال توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان العلاقة المذمومة ومراد المتبوعة في الجملة فلا يتوجه عليه النقص بكماله تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم ان المذكور في كلامهم من معاني تفعل انه لمطوعة فعل سواء كان للتكثير نحو فطنته فتقطع أو بالنسبة نحو قبست نفيس وزرته فنزرت ونمته نتم أي نبتته الي قيس وزار ونعم فانتسب أو للتعبية نحو علمته فتعلم والتكلف نحو تشجيع ونحمل وللأنقاد نحو ترمي الثوب برؤس الحجر وللتجنب نحو قائم ونحرج أي نجنب الأثم والحرج وللعمل المتكرر في مهلة نحو نحررت الماء أي شربته جرعة بعد جرعة ولعني استفعل أعني الطلب نحو تجزته أي طلبت تجارته أي حضوره والوقاء به والاعتقاد نحو تعظمت أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه انها كبيرة قال الرضي والأغلب في تفعل معنى صبرورة الشيء ذا أصله كآهل وتأنم وتأسف وتأنس أي صار ذا أهل وأنم وأسف وأصل وقد يحكي لصبرورة الشيء نفس أصله نحو زرب العنب أي صار زيباً مثله تخمر العنبر ونخلات الخمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صبرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتى قيل لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمال ونحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استنحجر الطين صار حجيراً نعم في غاموس نحجر انخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء نحجر الماء ونحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو نحررت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل نحجر الماء والمادة على أن في المصباح تكون مطاوع كونه تكون فيكون من المعنى المذكور أولاً في كلامهم وفيه تولد شيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيال بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه صحة

استعمال الفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم يصدد ذكر المعاني الخفية إذ لا يسيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم تذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على ما في بعض شروح الشافعية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمآلاته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفاً بالفعل بصنع منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضاً فحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قبل هذا المثال في حواشيه على الكشاف فيحصل ما رجع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادراً وما يؤيده قول الفقهاء وإذا انحلت الحجرة طهرت بر بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلة الغير وبمكس أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد وتقرر المقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة المتبررة وقد علمنا والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحقق مساق التمثيل للاستدلال فلا يضره احتمال معني آخر وكذا تكون وتولد ويكشف لك أن معنى قوله للصيرورة بدون صنع أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد لم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعنى فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحقق كما سيتضح لك ويعد التباين التي فيه نظر فانتظر (قوله) وأما قابله به هنا (الح) هذا هو الدافع للقبول الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الح حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال ومحصل الدفع أنه جعل

معنى الصيرورة مضافاً للمعنى	وأما قابله به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه
التكلف ولم يذكره مفرعاً	الصيرورة ليست معنى الفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع	إن الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاستعمل صيغته
من الفاعل فلا يجامع معنى	التكلف في الصيرورة مطلقاً وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافعية

ولذا
التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيداً عنه تمام
البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واعتبر بعضهم بظاهر قوله لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئياً للتكلف إذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروع وجزيئاته انتهى وهو فاسد فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئياً منه تدبر فيه دفع لما قيل الح علمت يحصل الفعل ودفعه (قوله) ولعل وجه الفرعية (الح) محصله أن التكلف معاناة الفاعل أمراً لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقاً سواء كان بدون صنع أو به لعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع لعلاقة الإطلاق والتقييد فيكون منه الجواز على الجواز ولولم تعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتين وغير مخاف عليك أنه لا وجه حينئذ لجعل المعنى الأول متفرعاً على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني الفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال فعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد أن لم يكن باطلاً وبعبارة الرضي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحينئذ قلت بشعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف فالتناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقاً أي غير محيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الح انتهى نعم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله) وهو الأغلب (الح) أي معنى الصيرورة مطلقاً

هو الاغلب في استعمال صفة قبل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في قبل معنى صيرورة الخ فما قبل أى في استعماله
 صفة التكلف غير صحيح ثم يقادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذاك أصل الفعل المتداول
 نحو تأهل وتأهل أو صيرورة نفس أصله نحو تزيب ونحمر وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول قدبر (قوله ولذا
 قدم الخ) قال مولانا خالد أى انيسته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيرها لكن الحصر المقهور من تقديم الجار
 واجرور متوع اذ يجوز ان يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يلين ملام
 مقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجبنا به الفرعية باندفع تردد المدقق اذ مبنى
 بجنه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد من نوع والفاعل
 مرفوع ولا يصلح شئ منها هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروع قرعه وترتبه عليه وانما
 عدل المحشي عن هذا الجواب الى ما قال لم يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف
 بصنع منشا للصيرورة بدون صنع فما قيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المتبعة في المعنى الاول من فروع التكلف
 وكذا ما قيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان المحقق ان رضي قال وليست هذه
 الزيادة قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش في قياس أظن
 وأحسب وأخل على أعلم وأرى وكذا لا نقول نصر ولا دخل بالتضعيف وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب
 الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكأن أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه
 الذي هو النقل مثلاً فليس لك أن تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك

انتهى وهو صريح في أن
 دعوى استعمال توحد
 ونحجر وتكون وتولد
 في الصيرورة بدون صنع

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معاهنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
 في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا بحث المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي
 المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحد بجلال الذات
 الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملازمة وصيغة التوحد للصيرورة (عنى

(٧ - حواشي المفاتيح أول)

واستعمال توحد في معنى النكاح بطريق الفرعية فيها
 عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن الجواز فرع عن الخفيفة أو على
 مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يمكن مجرد استعمال أو وضع صيغة فعل في أي مادة كانت على
 معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد مجزؤه مرادف وحد
 كلم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية ورأيه انفراد بالله المتوحد ذو الوحدانية وتوحد الله بهصته عصمه بنفسه ولم
 يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب القاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكون انه مطاوع كرم وفي تولد معنى نشأ وانتبادر
 من نحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خراط
 الفتاد ولعل هذا مصداق ما قيل وحمله على معنى التكلف ثم نجعله من قبيل تحلم الحلم أى بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليفيد
 ضمناً من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملازمة من ضيق الوطن في معرفة اللغة انتهى ومن هنا يتكشّف عليك أن
 ما ذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن الفعل يحى بمعنى الاستعمال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز
 أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها دائماً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى
 الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذ لم يذكرنا من معاني توحد الطلب وقولهم في توحد يرأيه معناه انفراد واستقل لا يدل
 على معنى الطلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملازمة ان
 يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل المعاصم أو بمعنى ذى الوحدانية وهذا ما وعدناك من البحث فخذ وكن من
 الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الخ) يريد أن فواته يعنى التوحد الخ مفرع على احتمالي صفة النقل على ترتيب

انتهى بقوله الانصاف بالوحدة الذاتية محمول معنى الفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكمال محمول معنى على تقدير التكلف وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملازمة جلال الذات راجع إلى المحصولين وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا أنها من صفات الذات وقوله أعني الكون بيان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليحجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لا الكمال على ما زعم تدبر (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سببية الالباء على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الالباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة الفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف إلى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته إلى جلال الذات وكمال الصفات فان بأولية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبأجلتها بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والإرادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يؤممه كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ما قيل ان سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعني كمال الصفات سبباً لمعنى الفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال (٥٠) سبباً على الاحتمالين في صيغة الفعل اذ برهان التوحد موقوف على

استحالة المعجز عليه تعالى وانتفاء الحدوث وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه أنه اعتبر عدم مدخلية الغير في الوحدة الكاملة أيضاً مثل هذا المحذور يحجرى

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملازمة جلال الذات نقل عه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الالباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الانصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هنا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه ان معنى قوله فيلزم أي حين اذ قرر

فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملازمة بالمقيد بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضاً بذلك بل تفسر بما قبل التيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلية الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلية غير الذات والصفات لا بلا مدخلية غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلية الغير انتهى وهو مبني على ان قول المحشي وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جليلة الأمر فتدبر (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الحلبي فيحيث صيغة الفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال الملازمة فقط فتقديره حين اذ جعلت الالباء للملازمة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ما ذكره بقوله أي حين اذ قرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي لما لا صيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي المذكور على أنه معنى حقيقى لمصيغة الفعل لنوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فإنه معنى مراد من الفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحال على مختار المحشي يعود إلى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحال حمل صيغة الفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الاول فقط الخامس أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعني الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فيمعنى الكمال كما ذكره في قوله واذا كانت سببية

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحيد الخ السادس أن قوله الانصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصوله
 الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فإن الاول محصولها على أن
 تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات
 مرتبط بالمحصولين على كلام المحشى وبالتالي فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حينئذ صيغة التفعل
 الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختيار التوحيد دون الواحد ثم اعلم أن
 ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ المنقول عن الحلبي فإنه نقل عنه في الاحتمال الاول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانعه ولا
 يفصد فيه معنى انكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها ههنا انتهى وهو
 صريح في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى التكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين أما
 عدم مدخلة الغير وهو ما أفاده بقوله أما لا صيرورة بدون صنع وأما الكمال وهو ما ذكره بقوله وأما التكلف الخ فيكون قوله
 فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضا
 توجيهها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة إن كان هو الكون والانصاف (٥١) فلا اشكال في انصافه تعالى به وإن

كان هو الكون مع الاستقلال
 فلا بد من تحريره عنه
 لاستحالة علي الله تعالى
 انتهى وتقدم شرحه وليست
 الصيرورة من المعاني
 الحقيقية اللغوية كما هو
 صريح المنقول عن الحلبي
 أيضا حيث قال المعنى الاول
 من فروع التكلف ولهذا
 لم يصدده أرباب اللغة

أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم أن صيغة التفعل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو
 قطعه فتقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما التكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه
 تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال
 كإنبال في المتكبر ونحوه فإن صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة
 مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلا نه أن أريد معناه الحقيقي أي الكون
 بطريق الاتفال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل
 في اللغة الاعلى الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا
 كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون
 الباء صلة الانصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال انصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة
 الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية أو الانصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

مستقلا الخ ما ذكره المحشى وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا أن ضمير استحال يعود الى التكلف اذ هو المستحيل
 وإن معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية انحصار الحلبي في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال
 لملابسة ينبغي اذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فعني التوحيد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله
 ليكون يانا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصرح بهما في المنقول عنه فقوله الانصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحيد
 على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع
 للاحتمالين (قوله أما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم أنها للمطاوعة (قوله فلا نه أن أريد معناه
 الحقيقي الخ) هذا الترديد أن كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه أن صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذ
 حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمتنع استعماله في شأنه تعالى وإن كان الترديد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في
 معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل الى معنى الكمال صحيحا استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بها الى
 مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فهو خلط عظيم
 منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار
 استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لا يخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الحياي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه تكلفاً محضاً أنه لا يدعو إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أي حين إذ كان قوله حينئذ صيغة التفعّل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعّل عليه إلى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإن الأولى توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمدح كونه بخلافه على الملازمة فيمحذوف وبالجملّة قاسوا التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يفرع على ضرورة كون الباء صلة أو للملازمة أن صيغة التفعّل ينقسم معانها التقوي الخفي إلى كذا وكذا إذ لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفرّع على توجيه الخفي فإن الباء إذا كانت للملازمة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة أما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت أن المقصود بالتفرّع وجوب التجوز بصيغة التفعّل إلى معنى مناسب وذكر المعاني الخفية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أو للملازمة فلا بد لصيغة التفعّل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملازمة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا ندفع ما قبل لا يخفى أنه إذ تعين كون الباء صلة أو للملازمة

يتفرع عليه أن المراد بصيغة التفعّل شيء مناسب لأحد معني الباء وهو منبصر في الصيرورة والتكلف إذ يفرع عليهما لأعلى غيرهما من معاني صيغة التفعّل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين

أن تكون للملازمة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجه أن أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتي عنه الباء لا يخفى على ذي الفطنة أنه المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفرّع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجز الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد يصبر مستدركاً إذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لا نالنا أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لعمري آخر أيضاً تنقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

الباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصصة عن الشرط للمقدر أعني إذا قرر أن الباء صلة أو للملازمة وازدت بمعرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أي حين ضرر ذلك وأرادت أن صيغة التفعّل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فاعلم (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الخالي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بمثال وذكر المعنى المتفرّع عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في المنكر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهم به والكمال مراد فاهم بتوضيحه فبني الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى التقوي لما كان وجه تنقيدها بقوله بدون صنع لحصول النقص من بيان المعنى الأصلي لو لم يأت بالتنيد بل في ذكر التنيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها الانخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع إن قلت فلتكن كلمة أما في الموضعين مع الجمع قلت ليس النقص الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الأقسام فيكون في تنيد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الأصلي الاستدراك بإخلال الحصر ومخالفة الأسلوب وما قيل للاستدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يفرع عليها الكمال إذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وفعله لا يخلو عن قوة وكال فيستلزم الكمال انتهى فبقية أن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بخال وإن كان هو الله تعالى وعلى تسليمه فالمراد من كمال الفعل ما بعده العرف كلاً وائتة قد خفاق الحسب والقيح والخير والشر أي المذ قد عرفت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واشتمل بين استعماله

في شأنه تعالى ولولا أنها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للعرض لها وآت بعد هذا لا ينبغي عنك حال ما قبل لا يخل في الانحصار لأن المراد أن صيغة الفعل المذكورة هنا منحصرة في الأمرين لا مطلق صيغة الفعل انتهى فتأمل (قوله) وأما رابعا فلأنه الخ قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فسادها نعم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا بطلان ما ذهب إليه الحلبي (قوله) وأما خامسا فلأنه الخ حاصله أن قول الخيالي فغنى التوحد بجلال الذات الخ على ما قال الحلبي لبيان معنى الفعل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة ففيه ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنها فيها للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام العرض لتشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع العرض لبيان معنى الصيغة والكل المذكور في محله من غير استطراد والخشى وإن لم يعرض لمعنى الباء في المحصول الأول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر إلى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا بوجوب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب العرض له في هذا المقام فهلا استغنى الخشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الخشى كما لا يخفى فاقبل أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد إشارته إلى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب أن الخشى الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما ينفك سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما ينفك لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لا يحصل له تقدير (قوله) على أن يحمل قوله الاتصاف الخ (٥٣) محصله أن الوحدة على تقدير الصلة

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فغنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بل رد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدته عن

الذات اتصاف بجلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها إذ لا يصح حملها على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لأن قوله أو الكلمة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضا في عطف قوله أو الكلمة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المنايزة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الأول وكاملة في الثاني وهو أنهما يتم على ما اختاره الحلبي وأما على ما قال الحلبي فغنى الكمال ملحوظ في المحصولين إذ هو معنى صيغة الفعل وكذا معنى الذاتية أن جعل الكمال متفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فان جعل متفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الأول ليكون مرجع مقابله للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الأول أيضا ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم اغفال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتبارها في المحصول الأول دون الثاني مع أنها سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للناية فما قبل ليس قول الخيالي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة الفعل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الناظر الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا برودة في ذلك انتهى من مفاسد فلة التدبر (قوله) ثم قال وأما حملها أي صيغة الفعل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فغنى الانتقال من حال إلى آخر وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فغناه عدم اعتبار الانتقال فقط وإما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فغناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمنشئة بل يراد مطلق الحصول

والانصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قبل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وان دفع قول الحنفي وليت شعري ما وجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره قاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل نجر الاسلام وأهل البيان على أن الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال في غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع أن مؤداهما واحد الخ) حاصله أن الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على أن الوحدة معناها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل قصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فحال المنهين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضي فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته مؤداهما واحد ولبعد مرعي كلام الحنفي أخطأه سهم بعض الناظرين فقال ما قال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علت ما فيه وبقرير هذا المقام على هذا الوجه ينبغي لك. سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للتعبير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للتعبير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاذ بذكر الملزوم واردة اللازم تأمل (قوله الاولى تكون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح يئانه اذ هو بمعناه تفسير له وفي

العصام ولا شبهة أن الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعنى ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا يئنا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهى صلة بين العامل ومفعوله وليس المراد ان الإضافة على معنى من كفى قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الإضافة بمعناها هي البيانية كما صرحوا به لا التبعية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الإضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المتبرة في الإضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعية بل هي لا بداء الغاية فالإضافة لامية لا دني ملاية أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معنى اللام أى المرتفع الذي هو من جسد الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول وادف فلفظية وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الإضافة فمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتنوع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال قاضيتها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق انما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن المهامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أمر من أموره كالتبوة أو التي طابه تعلق أما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أوفى ضمن كونه
 ملهاها ولا يشك على بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعترت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر
 من أموره تعالى لان المعجزة من حيث انها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث انها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة
 عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعترت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فثانك التبتان اما متحدتان
 بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعقول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه اربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وان
 أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو اضافة الصفة الخ) هي كإضافة
 الموصوف الى الصفة من قيل الاضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الاضافة وبعدها ومع هذا يكتب المضاف التعريف
 ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيعة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى
 ومنهما البصريون بتأويل الاولى بانها على معنى من والثانية على معنى اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة انما يقال باعتبار الخ)
 توجيه تفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أهم وحاصله ان الحجة يقال باعتبار الضمة فلها اسماء بالمعجزة التي يراعي فيها عجز
 الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضمير الى الله تعالى
 ركبت في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار المفهوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي
 الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيحمل الكلام ولا يضح المرام قال وحاصل
 الدفع ان الحجة انما يقال باعتبار الضمة على الخصم والخاصة انما هي مع (٥٥) الرسول لأمع الله فيكون المراد

بحجج الله المعجزات
 التي أعطاها الانبياء حين
 خاصة الكفار معهم
 ونكذيتهم في دعوى النبوة
 انتهى وأنت خبير بان
 الحجة اذا كان معناها ما ذكر

أو اضافة الصفة الى موصوفها فعل تقدير كون الضمير لله فيجب ان آية نبينا أعظم من آيات بآثار
 الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من رين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق
 الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الضمة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان
 الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم
 يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى أو بجميع الحجج الساطعة

وهي من قيل المشتق فحقها ان لا تصاف الا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الضمة بحيث لم تنصف لواحد من هذه حصلت الركة
 كما دعاه القائل ومجرد كون الحجة يقال الخ لا يبين من أدقائه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحشي وانما الذي
 يدفع هذا القيل ان يقال لاننا ان المشتق وما في معناه انما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار التكلم ولو سلمنا فلا
 مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فنذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه الخ) هذا التفسير ناظر الى
 الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع الخ بيان
 لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان
 اضافة الساطع الى الحجج اضافة لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لو معنوية على معنى لام الاختصاص بصير
 المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك بساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعي
 الحصر بجعل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أقاد أعظمية آية عليه السلام على ما فيه كما سيضح لك وهذا
 تعلم بحال بعض الاحتمالين المزبدن على كلام المحشي (قوله فلو كان غير نبينا الخ) محصلة لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على
 جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول ولم يكن
 مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما تنبضه العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعنى الخ إشارة الى وجه
 المقدمة الاستثنائية على كل من التفسيرين وأنت خير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة فهي موقوفة على ان ما يكون معجزة
 فهي يمتنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فلتن قلت ان المعجزة هي الامر الخارق المقرون بالتحدي وعدم

المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لاخر لتحقت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس نبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما يؤيده نبينا مؤيداه غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى * ان قلت لانتم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدي وقصدتها اظهار دعوى الرسالة ولم يبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المصنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلتنا الملازمة المبينة على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام الترتيب اذ غاية ما أقده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم ابدى بذلك وهذا لا يستلزم اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر ايد بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المذموم ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من افراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيرا ما يباير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخبالي بمجرد دعوى الحصر بجعل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزبدين ان تكون آيته اعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو اعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته اعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلا ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على النبوة تلك السواطع اجتمعا وانفرادا ويبين لك ايضا ما ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قبل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ اجمع اعظم	لكن عبارة المحنى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واصافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف
---	--

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك
 الجميع وعلى تسليمه لا يفيد اعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان اضافة لضمير الله كفاي ناقة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي اعظمية آيته وهو ضعيف اذ اضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على اعظمية آيات سائر الانبياء كالا يخفى على من ذاق حلوة مزايا العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال ينسب العظمة المستفادة من اضافة هنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لا ما نقول لوصح هذا الاعتبار اصح ان ينسب السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وينضح لك انه لم يصب كذا الحقيقة في هذا المقام غير المحنى المدقق والهم لله (قوله لكن عبارة المحنى الخ) لما كان قول المحنى السابق فلي تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الخ لم يوضح على كل من التقديرين يوم استواء تطبيق عبارة المحنى على كل من التقديرين حيث ذكرها حينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخبالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجوز على كل من التقديرين غاية انه عبر عن الجنس بالمفرد نظرا الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مرادها الجنس أيضا والسرفه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنع البصريون بخلاف اضافة الموصوف لعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح قلنا ذلك ابرز العبارة على وفقه في الظاهر وبقرار كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما عساه يقال ان تصريحه هنا بان عبارة المحنى لا تطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بعينها في تقرير التقديرين وايضا يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقا للتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم ايد بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجه اندفاعها ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانباء بالقياس الى جعل اضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من، والا فتل إضافة الصفة جعلها ياتية بمعنى من التي لبيان بل هي أولى للاحقاق عليها وعدم إيهامها
 التخصيص مع أفادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص
 لأفادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما اعتبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى
 اذ هي فيه للتخصيص قطعا ثم انه سيأتي في كلام الحنفي أولا وأخرا ما يدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص
 به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء، وحينئذ فصفة المدح ان كانت كونه عليه
 السلام أيدي بجنح كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك
 تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة ما يدل على اختصاصه
 عليه السلام بذلك فواجه حكم الخيالي بأولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آيته عليه السلام أعظم من آيات
 سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء في اظهار
 شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم
 السلام فمع ان العبارة لا تدل عليه ينكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولى اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامر ين بخلاف
 الاول فبواحد منها وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة الحنفي المدقق (قوله بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا
 كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيدين (قوله بل لا مدح فيه) اضراب عن قوله فانه
 يفتو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ولت ان تقول بل هو مستكره

بشع قال الخيالي فيما نقل
 عنه واتمالم تحمل الاضافة
 على ظاهرها فخلوها عن
 هذه الفائدة الجليلة مع
 ان التخصيص في الصدر
 والتعميم في الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح
 اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما
 مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم
 عليه ولذلك فرع الحنفي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قيل
 أخلاق نيا ب

(٨ — حواشي العقائد اول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستشعره الذوق السليم انتهى قال المدقق اذ اضافة الحجج
 الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بنبر الساطعة أيضا لان جميع كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخصم التأيد بالساطعة
 انتهى (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان الاستفادة على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها
 بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج
 غيره فالانبياء ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كازعم الحنفي انما يكون بالصفات
 المختصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتي حججا كلها
 سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي متفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمحمل بمخلاف ما إذا
 تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم باو العاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليق فنخبط في تقرير كلام الحنفي وآتى بما
 يحجه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب اللفظ هنا والمناسب التوجيه بان أفادة تفاوت الحجج وسطوع
 بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قيل أخلاق نيا ب) حمله الحنفي على معنى انه من قيل اضافة
 الصفة الى الموصوف اخذنا بظاهر ما نقل عن الخيالي من يانه بقوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه
 انتهى وقال الحنفي المدقق معنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب النحو انتهى ومراده من
 التأويل ان أخلاق نيا ب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفا وأضيف اليه
 على معنى من البيان أي أخلاق هي نيا ب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لا ينبغي غلبه ان
 ملذكه المدقق هو الصواب فان القول عن الخيالي من قوله واتمالم تحمل الاضافة على ظاهرها فخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الح أتمما يستقيم على ما فهمه المدقق فإن المراد من مقابل الظاهر على ما فهمه الحشى أن لا تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف فيتوجه عليه المنع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الإضافة على أنها إضافة الصفة الحلو عن تلك الفائدة وإن يكون هناك تخصيص في الصدر ونعميم في الآخر فإن الإضافة لو جعلت يانية على معنى من لا يلزم شيء كما فيهاك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه أتمما جعلنا الإضافة على معنى من اليانية بالتأويل المذكور ولم نحمل على ظاهرها بأن تكون من إضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام تحلوها الح ولا نضر لكونها من إضافة الصفة لأنها ليست ظاهرة ومنوعة عند البصريين وما قل عن الخيال من قوله فاللحن الحجج الساطعة الح بيان لحاصل المعنى إذ يجعل الإضافة يانية تكون الحجج كلها سواطع وأتمما لم يقل الخيال فساطع حججه من قبيل خاتم قصة مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار إليه المدقق من إفادة أن الإضافة اليانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقي أن بعض الناظرين اعترض الخيال بأن الأولي أن يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه أن ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع السكرة بالمفرد كما هو الأفصح فتظيره يجرّد قطيفة أولى إذ لم يرتكب فيه خلاف الأفصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله) وبما ذكرنا اندفع ما قيل الح (الناقل الفاضل الحلبي) فإن كان منشأ اعتراضه عدم فهم أن الإضافة للاستغراق كان يحصله أن استفاد من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أبدى بعض من الحجج ساطع سواء كانت الإضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافي أن يكون غيره من الأنبياء عليهم السلام أبدوا بعض آخر من الحجج ساطع أيضا بمائله في السطوع وإن خالفه في نوعه مثل أحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع فجوابه أن الإضافة للاستغراق كما هو الأكثر (٥٨) وإن كان منشؤه فهم أن الساطع الذي أبدى به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

علي سطوعه بالقياس إلى جميع الحجج كان محضه أن الإضافة وإن كانت للاستغراق فتدل على الأعظمية إن جعلت إضافة الصفة أو على معنى من

وبما ذكرنا اندفع ما قيل أنه على تقرير أن يكون الضمير لله فإفادته أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء أتمما يتم إذا كان في العبارة إشارة بأن سائر الأنبياء لم يؤيدوا بأشكال هذه البراهين في السطوع والظاهر أنها غير مشعرة لأنه إذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الأكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لأن المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرقع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها نعم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال الحشى المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من

بالمعنى الذي أردناه ولكن الإضافة تخيل أن تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجج آيات الله وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام أبدى بساطع آخر بمائله في السطوع فجوابه أن الإضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر أن السطوع بالقياس إلى جميع الحجج فتكون العبارة دالة على الأعظمية ظاهرا وإن لم تكن نصا لاحتمال أن تكون الإضافة على معنى اللام كما ذكره الناقل وأنت خير بما ذكرنا أنه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بأن يقال أن العبارة وإن دلت على أنه عليه السلام أبدى بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على أن غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أبدى به في السطوع بأن يكون متحدا معه في نوعه مثل أحياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله) لأنه إذا كان الح علة لاندفاع التلويح قوله فاشعار العبارة بها أي بالأعظمية وقوله نعم أنها أي العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله) قال الحشى المدقق الح أعلم أن هنا مقامين الأول إثبات أن ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام والثاني بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل الحشى المقام الثاني وكشف النطاء عنهما ذلك المدقق وحصل كلامه في المقام الأول أن إفادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على حقيقتين ثلاث الأولى كون إضافة الحجج إلى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها أنه عليه السلام أبدى بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الأنبياء عليهم السلام للمقدمة الثانية كون إضافة الساطع إلى الحجج لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن ال في المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها أنه عليه السلام أبدى بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس مماثلة في السطوع أو أسطع منه أبد به غير نينا عليه السلام ولم تعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الأولى بناء على ما قال المحشي من أن الاضافة اذا كانت استترافية كان التبادر أن يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المندرجة في جمع حجب بلبست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجب نبي فردا واحدا ومجموع حجب نبي آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الافراد التي جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها أنه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجب الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذا ما كان معجزة نبي لا يتمتع أن يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه فثابته اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي أن يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما قدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي وحيث جعلت الآحاد هي المجموعات يكون المعنى أنه عليه السلام مؤيد بمجموع حجب هو ساطع من بين مجموعات الحجب التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيًا واحدًا فبدل على أن آية عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكانه قيل آية ساطعة على آيات الانبياء (قوله بناء على أن الخ) بمثل قال (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الحجب بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعنى عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضمير هي للحجب وضمير اليها للافراد وفي بعض النسخ بافرد الحجة (قوله فكانه قال ساطع الخ) فد علمت أن قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الاضافة للضمير فيه لسبب الحجب الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان التبتان تحتلان وحوافق تصد المدقق بهذا التفريع أداء معنى التبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله ان الحجب منسوبة اليه تعالى

من حيث أنه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليه من حيث ظهورها في أيديهم ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجب

آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافرد الحجب التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بأن يكون جميع حجب هذا النبي فردا وجميع حجب نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجب الله التي أكرم بها الانبياء وعلى أن الاضافة للاستتراف والالم قد اعظيمة آية نينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجب الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجب الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجب الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجب ذلك النبي فردا آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع على حاله (قوله والا لم تعد الخ) أي وإن لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستتراف لم تعد العبارة أعظيمة آية الخ وقد أوضحناه لك مع بيان أنه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الأولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان أولوية الاحتمال الأول المينة بأفادة الأعظمية لانهم هنا لا يبيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بأن يكون مفاد الاحتمال الثاني حاصلًا من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أفاد أمرًا لم يفده الآخر فلا وجه لأولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثاني أفاد أنه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن المحشي على قوله فساطع حجب الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا استفادة من الاحتمال الاول وهو آما بتحقيق يجعل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجب بعض تلك المجموعات أعني مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما إذا أريد من الآحاد الاشخاص فإنه لا ينافي أن يكون بعض الحجب الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حجب سواطع * ان قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حجب * قلت المنابر من الوصف الذي يجري على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بأن تكون هي الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجب الانبياء أي التي أضيفت الى ضمير الله تعالى وإنما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتمال الاول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا الى الاحتمال الثاني

(قوله وان كان بعضها) أى الحجج الغير السوابع وقوله والمنفصود هو الاول أى يلزم ان يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه الحشى وقوله على ما قل أى لأجل ذلك المتقول الذى يفيد ان الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الاقادتين مختلفا اذ هو في الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفي الثاني كون الاضافة على معنى من التى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمنفصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيال فساطع حججه من قيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان يانه المتقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه للولى الحشى كيف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث رجب ان تكون الآحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معنى من التى للبيان وأنت بعد هذا لا يصب عنك وجوه الفرق بين كلام الحشى والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام الحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام الحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام الحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معنى من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد في الاحتمال الاول على كلامها وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمنفصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه انزل لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التى جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حججه ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نينا الخ بافراد لفظ الآية وما قل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الخ) الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة

علت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف امران الاول لتحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آية عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نينا فلا يضر ان اراد نفي الضرر من جميع

الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان اراد به ان المقصود هو أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاثم الاول وان اراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حججه ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الا كمال الاول أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان اراد انه لا يضر في افادة أصل التمدح واظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا يخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تمسك بأذيال التفسيرات مع الانغماس عن التحقيق على ان افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينافى فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبت على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصله ان الايمان بالقوله على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقبوضة

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأبضا منشؤالاتيان بالفاء على الأول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني فإن قلت الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية المتأدية إليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائمه الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذي كرئيس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة أنه التلغظ بحكم العقل به إنما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال قلت ليس المراد ذات المذكور بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك أنه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات المذكور * فإن قلت قد صرحوا بأن الوهميات صادقة وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهي ما حكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بأن كل موجود مضاف إليه بالإشارة الحسية بواسطة أن الموجودات التي يدركها كذلك فلي هذا الحكم العقل بواسطة الوهم أن كان في محسوس لا يكون كاذباً قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبني على حكم العقل بواسطة الوهم أن أما مذكورة في كل نظم مماثل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بأن كل موجود مضاف إليه ولعل ما ذكرنا به حكاية الحنفي المدقق هذا الفرق بكلمة قبل هذا والاولى أن يراد من التوهم حكم العقل بأنها موجودة في نظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرتباً في وجودها بخلاف التقدير فإنه لكونها محذوفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله أنها مذكورة في النظم الخ) أي كل نظم على ما قررنا ويحتمل أن المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة أن حكم العقل بوجودها في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعدم معنى التقدير أنها مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لافي كل نظم وليكون فيه إشارة إلى (٦١) أن قول الخيال في نظم الكلام مرتبط بالاحتمالين قبله

الوهم أنها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في أمثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه ونجعل في الأحكام كاللذ كورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كذا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بأن تقدير أما بشرطه بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً بكونه تعالى وربك فكبر والاولى أن يقال إتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى وإذا لم يهتدوا

الذنب للشاة وعبارة الحنفي أولى من قول المدقق وأن كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فإنا قال الشيخ خلد من أن الأولى في التعبير ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر أنه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبارة العصام ظاهرة في أنه اعتراض عليهما قال وكل من تمسك بما وتوهمه وإن صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لأن الرضي صرح الخ ما نقل الحنفي وظاهر أن ما بعد الفاء هنا ليس أمراً أو نهياً وكذا ما قبلها ليس منصوباً بأحدهما ولا بتفسيره ودعوى أن التقدير هنا وبعد فاعلم أن مبني الخ تكلف من غير حاجة وإن كان صحيحاً كما ستأتي الإشارة إليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم يناف في السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي في حواشيه على المعنى قال العصام في شرح الكافية ومن المباحث الثامنة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وتياك فطهر والرجز قاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قيس فيما إذا كان الجزاء أمراً أو نهياً ناصلاً لما بعد أما وقوله تعالى وإذا اعتزلتموه وما يعبدون إلا الله فأووا وقوله تعالى فاذموا ففعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا بمحتمله وللفاء فيما احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج إلى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقيه قائلاً أكرمه وقيل هذا في إذا مطرد انتهى فاقبل بعد تسليم كون كلام الرضي مضراً على مثل الشريف يمكن تقدير الأمر فيما بعد الفاء هنا حتى يرفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والاولى أن يقال الخ) أي الأولى من كل من التوجيهين السابقين وحاصله أن الفاء هنا زائدة لاحوائية لكنها على صورتها حيث أتت بالظرف وما بعده على طراز أداة الشرط وما بعدها للدلالة على أن ما بعد الفاء منزلة بعد منزلة ما أضيف إليه الظرف كما في قولك زيد حين لقيه قائلاً أكرمه فإن الأكرام بعد اللقاء وكما هنا فإن ما بعد الفاء أن كان لمده العلم والمختصر فحقه أن يكون بعد تعهد طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلوة الخ وإن كان الأخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت بحزب إن الشرطية وما أضيفت إليه مجري فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب بقوله لا إجراء الظرف مجري الشرط أي أدائه وهذا الإجراء وقع في الظروف كثيرا والفرص منه أمر معنوي كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم الخشى بالأولوية بتنفيحة التوجيهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت من إمكان تقدير فعل الأمر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير أنه تكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الأول أنه نظير ما اعتبره في قوله تعالى لولا آخرتي إلى أجل قريب فأصدق وأكن على قراءة الجزم. وقوله أنه من بقي ويسبر حيث جعلوا الجزم في الأول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وجزم بقي ووجه الأولوية أن التوهم اعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الإجراء فإن الأتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزيلى للموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارة بعد أن ذكر أن حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى وأذلم يهودا به فيقولون وقوله وأذ اعزّوهم وما يعبدون إلا الله فأووا وقوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا فلا إجراء الظرف مجري كفة الشرط كما ذكر سيدي في نحو قولهم زيد حين لقينه فانا أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ما قيل فيه ما فيه لأن الشيخ إنما ذكره في الظرف الذي يكون بعده أمر أو نهى وقد أنكره ذلك المحقق هنا على أن الإجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع أنه يمكن الجمع بين الإجراء المذكور والتقدير بأن مجري الظرف مجري الشرط ويصدر أما قبله أذ كل شرط لابد له من أدائه انتهى (قوله متعلق بالتقدير أذ لا يجوز الخ) حاصله أن قوله بطريق تنويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني وحصل الإراد أبطل أو منع لدعوى أن الأتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بأن قضية التقدير صحة الأتيان بما أذ هو حكم مطابق للواقع بأنها ملحوظة في نظم الكلام وجزء منه لكن كفة الواو مائة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة أذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) أنها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع إذ المشهور أنها في أوائل الكتب

أما من قيل الانتضاب أو فصل الخطاب فلا يكون ما بعدها مرتبطا بالذي قبلها

أما من قيل هذا (قوله بطريق تنويض الواو) متعلق بالتقدير أذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما

الأنها في أوائل الكتب أما من الانتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم قالوا وأما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لأنشاء

مدح

وليس هذا الإراد من قيل الكلام على السند الأخص في

شيء حتى لا يحتاج إلى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب أن التوجيه الثاني تقدير أجمع جعل الواو عوضا بعد حذفها قالوا عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وأنه لا يجوز الجمع بينها وبين أما إلى آخر ما ذكرتم * أن قلت أي مناسبة بين الواو ولما حتى تكون عوضا عنها * قلت المقصود من ذلك التنويض زيين اللفظ وعدم استكراهه أذ لو لم يؤت بها كان ثقبلا لأنها تختلف في أحكامها ومثل هذا التنويض لا يستدعي مناسبة على أنها موجودة أذ الواو فيها معنى الربط كما أن أما كذلك وإن اختلف الربطان وأيضا الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى لبيّن لكم وتقر في الأرحام وزائدة للتأكيد كما في قوله تعالى وتحت أبوابها تناسب أما أذ يؤتى بها للانتضاب والتأكيد (قوله أمان الانتضاب) هولاء الانقطاع يقال انتضبت الفصن أقطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا إلى ما يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدئ به الكلام إلى ما يلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله وانتاء على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى كلام آخر من غير رعاية الملازمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الأثير الذي أجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لأن المشكك يفتح كلامه في كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى ويحمده فإذا أراد أن يخرج منه إلى الفرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلها كفة هذا كما في قوله تعالى هنا وإن للطلّاعين لشرما ب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشتبه على السامع ما أريد منه وقيل الحكم بالينة والحين وقيل الفقه في القضاء وكفة من في قوله من الانتضاب الخ يصح أن تكون تعليلية أو تيمينية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بأنها من أحد الأمرين في أوائل الكتب ومقابله حيث أنها في جميع موارد ما لا يكيد وتفصيل الجمل وهو مخرج إلى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضى استعمالها لجرد التأكيد وبصح أن يكون مرتبطا بالحكم عليها بأنها من فصل الخطاب أي كما هو المشهور في فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي اما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه كما ينفى قوله بناء على ان هذه الجملة الخ لا ترى انا حكما بوجود الجزم في المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء في بقي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجعل فيكون حمدا لاستلزامه له وقوله يدل على التعظيم مبنى على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لا طلب الرحمة (قوله واما لعطف الفصلة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخريتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم اما على تقدير التقدير فهو

معمول لاما أو يكن المقدرة أو لما وقع في الجزاء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو الحثي الكسلي وحاصله اعتراض على الجواب الثاني بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف الفصلة على الفصلة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لمسيه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وغائدها تأكيده مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيها نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها المعطف المجل على الفصل وكلمة اما مجرد التاكيد اذ ليست مما وقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتدوين امتنع الجمع وان كانت للمعطف نافت كلمة اما المقضية الاقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحثي بما يندفع عنه الاشكالان وينتد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الاراد مبنى على ان الواو للمعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تاتي ما تقتضيه كلمة اما من الاقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لها ما عطف عليه كان يقال اما الابتداء بالبسطة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف واما أن مبنى علم الشرائع الخ فهو بيان لبسب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام الكسلي توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في اواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجمال لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلك عند الحساب انتهى قال الحياي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم لجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطاء فان مسائل المتزلة وكل من يدعو في الاعتقادات ومساائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ما قال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جارا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطي مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فآخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وتركب الجسم من الجواهر النردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا قرر هذا قلنا ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتداد بها ديناً ولنكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلوله للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلوله له بخلاف ما اذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حينما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالفت القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم انصاف الملوك بالنزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أو لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان تبول امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تزوية الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها ولحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادر او عالما مریدا او مرسلال لرسول ومصداقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد الاسلامية

دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لا تكون شرعية الا بعد اخذها من الشرع كذلك العقائد لا تكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواعد من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف

على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا

يؤدي الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقية الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم الاستفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غابة الوثوق حيث تطابق عليها العقل والعقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحفظ هذا ولا تفتر بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزأهما اذ هي الاساس لا المجموع وهذا الاطلاق حقيقي عند الاصوليين كما يطلقان على المجموع وبديل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة للينية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقية الاصل وما انبني عليه وحقية الكتاب والسنة متوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيايتك ما استفاد منه صحة ان يراد من القواعد هذا وشرح المعنى الاصطلاحي بطلب من حواشي الحاشي على التسمية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بأن الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم بلزوم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ما مر في السمع والبصر وهو أن عدم التكلم بمن يصح اتصافه بالكلام أعنى الحى العالم القادر قس واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسأتيك أن شاء الله تحفته وقوله فإن ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المتقدم أو المراد منه الإثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر أن وفيه اظهار في كل الاضمار وقد علمت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أى في محل الضرر ان لم تؤخذ منهما بأن خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جاري على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسول ومصداقا لما أى انه تعالى قادر على بث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما بما يكفى العقل في ثبوتها كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الى أن ال في قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدة قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الحالى في هذا المقام تحقيق ان في الفقرة الثانية ترفيا في المدح بشهادة الفاء في قوله ففى هذه القرينة الخ اذ هي في الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترك في المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة في قوله القواعد جمع قاعدة الخ أى بالدعوى مفرعة عليه يرشدك الى هذا ما نقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة في اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعنى اساس اساس عقائد

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسا يقتضى كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه

(٩١ — حواشى العقائد اول) اشارة الى ان ما قدمه لاثبات هذه المقدمة أعنى قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد في كلامه بالمعنى القوي تدل الفقرة ان الكلام اساس اساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان اساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لا غير فلا يتناول قولنا اساس عقائد غيرهما فيكون اساس اساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فتقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الخ بنقضية الحصر اشارة الى الدليل الثاني اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام اساس اساس للعقائد لكن عندنا قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وانت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليها ثانيا وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام اساس الخ كان بعض العقائد اساسا لنفسه والثاني باطل لما فيه من الدور فيستل ان يكون علم الكلام اساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يزداد من علم الكلام الذى جعل اساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية اساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت اساسا لان المقادير الموقوفة ايضا من الكلام وهواسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعنى التصديقات يهتد المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور في توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء قول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت اساسا لبعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لا يعني الاعتقاد وانت بهتاً قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي (قوله وثانياً ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة اجنبية وبدون حاجة الى تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام قال الكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الاجنبية أعني ان أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبرى وقوله لان أساس الأساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبرى الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فاساسها اساسه اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة الدليل الاول صغرى ويصح ان يكون بياناً لقوله فاساسها اساسها اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صفراء على ما تقدم توضيحه وقوله قال الكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب سار لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون متبجاً لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية (٦٦) كما في المساواة والملزومية والمظروفة وان لم نصديق لا ينتج كما في النصفية

والضعفية والمباينة والعداوة	وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد
وان اعتبر بالقياس الى قولك	من الكلام فاساسها اساسه قال الكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة
أمساو لمساوي ب كان متبجاً	مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب

المتوقف

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف

ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو ج وان اختلفت عداوتها وهو بهذا الاعتبار يكون قياساً حقيقياً مندرجاً في تعريفه ولا يتوقف الاتج بالذات على تكرار الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق الى أو هاهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا يبرهان لهم حال على ذلك ولا في تعريف القياس ما يشر به على أنهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فمقاتلهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوي ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهية العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وان اعترفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد نافضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني انتهى بعض تصرف ولكون اتج قياس المساواة بالاعتبار الثاني بديها لم يتعرض الخيال لبيان بخلافه بالاعتبار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولاً الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع للملازمة في شرطيتها يمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي ان الكتاب لا يتوقف الاعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احسانين أحدهما ان يقال لان لم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حيث تدعى حيا له لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخرا ان يقال لان لم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصراً في غير المقام من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلاً حيث تدعى بغير الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لمكنها تخرج من الكلام غير المسائل من مبادئ أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون محققاً للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان منع الملازمة يمنع ان العقائد للموقف

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لا يجوز أن تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المعتددة كذا قيل وأنت خير بأن الخيال لم يتعرض لهذا لعدم تمامه إذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقف الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع إلى الجواب الثاني وحاصله أن أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساساً أساس الحق أنه يلزم أن يكون الشيء أساساً لنفسه من جهة واحدة فالملازمة ممنوعة وما ذكرتم في يأتيا غير تام القريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساساً لها من حيث اعتدادها وأن أردتم مطلقاً منعاً بطلان التالي قولكم يلزم الدور قلنا إنما يكون عند اتحاد جهة التوقف بهذا الجواب باثر بين منع استلزام دليل الملازمة أياًها ومنع بطلان التالي وما قبل أن هذا الجواب منع لأصل الملازمة والجواب السابق منع لدليها ولذا قدمه فقيه إن التسليم المذكور يأتي عن هذا التوجيه إذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منها والمنع إنما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فإن الكتاب والسنة لا يصح توقفيهما على العقائد الغير المعتد بها حاشاً وكلاً فوجب توقفيهما على المعتد بهما ولزم المحذور لأننا نقول قد علمت فيما قلنا عليك صدر المبحث أن ليس المراد من الاعتداد التوقف بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وإن الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحجة الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور إذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحجتيهما ثم يستفاد التصديق بحجتيهما من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانياً أن المتبادر الحق) جملة الحشى فيما سباني من كبرى المعارضة أعني قولنا الكلام أساس العقائد إذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد إذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساساً له بلا واسطة وفيه أن المدعى كون الكلام أساساً للعقائد (٦٧) في نفس الأمر بناء على الدليل

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً أن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وإن سلم فإساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله	السابق فلا وجه لمنع الأساسية في نفس الأمر
---	---

مستنداً بعدم التبادر وأيضاً لوجه اختصاص المنع حينئذ بالصكري إذ أساسية الكتاب للكلام إنما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من إرجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور أعني قوله وإن سلم فإساس الفن الحق كما لا يخفى لا تافقوله مورد التمعن حينئذ وإن كان واحداً وهو الصغرى في بادية الأمر وكبرى دليها في التحقيق إلا أن مستند الأول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني أن أساس الفن في نفس الأمر ما يكون أساساً لجميعه لا بعضه وجهه مبهم من الصغرى على أن المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه لأنسلم أن الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الحق والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات وفيه أن المدعى أيضاً الأساسية في نفس الأمر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وأنه خلاف المتبادر إذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المعبر قيدا للمؤسس فتكون الذات قيدا للمؤسس وقد جعلت قيدا للأساس فالوجه جعل هذا المنع منوهاً إلى قريب دليل المعارضة أي لأنسلم أن دليلكم يستلزم قبول الفقرة الثانية للكتاب إذ المتبادر من الأساسين في الفقرة التالية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساساً أساس العقائد إنما هو بواسطة أعني أن في نسبة كل من الأساسين إلى مانسب إليه واسطة (قوله وإن سلم فإساس الفن الحق) منع لصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أي سلمنا أن المتبادر لا يمنع قريب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الحق ممنوع لأنه مبني على أن أساس العقائد أساس الكلام أو أن أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع إذ أساس الفن ما يتوقف على آخر ما ارضحه الحشى وأعرضه بعض الأفاضل بأن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للأحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والأمر الثاني الأحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لأن ذلك الجزء بعض الأحاد فيتوقف الشيء على نفسه قلنا مبني على اعتبار الكلام أساساً

لمعروض الهيئة مع قطع النظر عنهما فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أسس له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في معنى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضها للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء. بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره في الملحوظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الافرادى فقد استنبه عليه أحد الاعرابين بالآخر قال المحقق النوائى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى والثاني هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فانهم ذلك انتهى فالتناسب تسلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالى وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشى بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساسا أساس العقائد اذ لا يقال للشيء أساس الاساس الا حيث انحدرت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه انما كان أسس له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعتداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث أساسية

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتماد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهى فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساس الاساس بأنه يستلزم أساسية الشيء نفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء نفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الإشارة الى انه كما يلزم أساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اسسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا	ذات العقائد للكتاب الذي هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أي أساس العقائد
---	--

أساس لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام انما كان أساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساس أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساس للكتاب وهو باعتبار ذاته أساس للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس لها فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعتزضه المحشى بما للمدقق بما حاصله ان اتحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساسا لاساس الكلام ان مدار كون الشيء أساسا لآخراته موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي في كون الكتاب أساس الكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفته كما انه يكفي في كون الكلام أساس العقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو بكر أو عيان ميانه فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبابها نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساسا لاساس الشيء الى الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس عمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته أساس بكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس للعقائد فحاصل القياس من الشكل الاول الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الا وسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساسا للكلام باعتبار تهيد الكلام

بهذه الحشية أعني حيثية ذاته بل من حيث اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس ان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خير بان هذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجأ له بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما قلناه عن القطب ان اشتراط تكرار الحد الوسط في الاتاج بالثلاث بما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لانه من حيث عدم تكرار الحد الوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الاتاج حينئذ اعني ان أساس الاساس أساس الا ترى الى قولك زيد مبين لمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مبين لبكر فانه ينتج بالثلاث زيد مبين مبين لبكر وان اختلفت جهة المبانية فكذا قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا اتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مبين لبكر لان مبين المبين لشيء لا يلزم ان يكون مبينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب اساسها العقائد لان اساس الاساس لشيء لا يلزم ان يكون اساسا لذلك الشيء واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الحياي فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف اتاجه على صدق قولنا اساس اساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لخلقها في بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التي معنا قول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب أساس	لنفسه وما ذكره ثانيا منع لاقادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام أساس العقائد لانه أساس
الكلام من حيث اعتداده	الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد
والكتاب من حيث ذاته	من الكلام قاساسها أساس فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب
أساس العقائد فلا يكون	والسنة كالاولى فلا تقيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من
الكتاب اساسا للكلام	قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعنافية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها اساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب اساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ بهذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول باننا اطبنا الكلام لينضح المرام وثلاث تستر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقص الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقص الدليل وعبرة البحث ظاهرة في التوجيه للدعوى وقوله بانه مستلزم أي كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أي المتعلقة بذات الله ورسوله لاجمع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي بمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ما ذكرتم أي حيث قلتم وأساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لانه للاستغراق وقوله تلك المسائل الاشارة خصوص للمسائل التي توقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ ويان الزوم ان يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أي يجعل نتيجة هذا القياس صغرى لفولك وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه اساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد نفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قررنا في نظيرها السابق ولقد ارتبك هذا بعض الناظرين فاني بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لاقادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الحدس اذ هو بعض معانيه ويكون هذا يانا المقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عنهم من حد علم ونصر فان الاشغال لا يتعدى بنفسه بل بالياء أو علمه معناه

التستر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل اعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق
انها من علم الكلام لامن مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو
مألة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد
ولا يحذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله
تحكم بل ترجيح للادنى في التوقف (٧٠) عليه على الأقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون المنطق الخ وهذا

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو
مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة
لان ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على
ما سيجي * وأما على مباديها قائما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مباديها دون نفسها
تحكم وكذا جملة أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس
العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا (قال وان
سلم الخ) أي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتماد
يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث
الاعتماد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لان سلم
ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق بضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية ماصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
أما يدل على انه خارج عن طوق البشر * وأما كونه من الله فتوقف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني
قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس
أساس العقائد بالذات بل بالواسطة ومنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسند أن
أساس الفن ما يتوقف عليه كنهه لا بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم
العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر
منه ولئن سلمنا كذا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من
حيث الاعتماد فلا يكون الكتاب أساسا لأساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان مبني الأساسية
هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الأساس ولعله أراد
هذا بقوله فليتأمل (قوله غني هذه القرينة ترك في المدح الخ) فربيع على ما سبق يعني اذا كان
المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترك في مدح الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع
والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبني الاحكام الشرعية العملية

وان أمكن التزامه في ذاته
لكن لا يناسب التزامه
هنا اذ غرض المانع تحقيق
ان في الفقرة الثانية ترقيا
في المدح بدلائلها على ماله
اختصاص بالمدح (قوله)
على ان في توقف الخ
هذا مع كونه كلاما على
السند الاخص غير قام اذ
من مباحث النظر كونه واجبا
وانه يفيد العلم ولو لا التصديق
بهذين لما حصل التصديق
بالمسائل التي يتوقف عليها
الكتاب فم هو لا يتوقف
على جميع مباحث النظر اذ
من مباحثه ان العلم بوجه
دلالة الدليل عين العلم
بالمدلول أهلا وان النظر
الفاسد لا يولد الجهل وان
ترتب العلم عليه حتمي أو
غيره (قوله ولا استحالة
فيه) بل لا يخفى ان الكلام
ليس في الحالية وعدمها بل
في الفائدة ومعلوم انه
لا قاندة في الحكم بان صفة

الشيء يتوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الامتناع بان الكلام أساس
الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد قد بذر (قوله قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام
أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام
هذه الموازين شيئا اذ لا يحذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض
للمسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة .

(قوله بل كونها مبني لها أولاً وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصاً ولفظ أولاً وبالذات يقتدر حاصل خبر الكون أيضاً من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستر في شاملة (قوله وكون الكلام أساساً الخ) لا يقال فيشذ بدل الفقرة الأولى على أن الكلام مبني للكتاب والسنة فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالمذوح لانا نقول كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الأولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الأولى للكتاب والسنة الذي جعل بياناً للنسبة الأولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترقى كما تقدم وحاصلها أن الفقرة الأولى ليست شاملة لها ضرورة لشمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصاً بعلم التوحيد وهذا الحصر وإن لم يكن تحقيقاً فهو ادعائي لغرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعناً على التأليف وحيث أن الفقرة الأولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور وإنما قال بالوجه المذكور لا مكان بيان الترقى بوجه آخر مثل أن الأولى أفادت أن الكلام مبني الأحكام الفقهية والثانية أنه مبني الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحتج عن المعارضة بما حاصله لا نسلم أن الضمير ضمير فصل لا يجوز أن يكون ضميراً منفصلاً مبتدأ خبره ما بعده سلنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الإسناد سلنا لكن لا نسلم دلالة على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلنا دلالة على حصر المسند اليه في المسند بمعونة مقام المدح بما يكون باعناً على التأليف لا نسلم دلالة على حصر (٧١) مبني علم الشرائع في علم

بل كونها مبني لها أولاً وبالذات لاستباطها منها وكون الكلام أساساً لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فإنها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساساً أساس عقائد الإسلام قال الفاضل المدقق وفيه أن قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على أن الأولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور إنما يريد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة إلى كل من القرنيتين وأما لو كان العطف مقدماً على الاخبار فيثبت يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرنيتين ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفاً بمجموع مافي القرنيتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على أن مبني علم الشرائع وأساس أساس العقائد بمجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي أن مبني علم الشرائع يتناول الكتاب هنا ما ذكره ولك أن تقول سلنا ارتباط الضمير بكل ما قبله لكن لا نسلم دلالة على عدم شمول الفقرة الأولى للكتاب والسنة إذ المدعى شمولها إياها في نفس الامر إذ علم الشرائع كما ينبغي على التوحيد ينبغي عليهما والحصر المستفاد حيث أنه ادعائي إنما يقتضي بعدم الشمول بحسب الادعاء فقولكم فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور أن كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح ضلناه ولا ندعيه وإن كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فنوع (قال الخيال ويمكن أن يقال الخ) فيه إشارة إلى ضعفه إذ هو مبني على خلاف مختار الشارح من أن مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فإن قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادي فتقرر إلى البيان وثبت بالبرهان لأن مبادي العلم أعماتين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة إليه ومتوقف بالآخرة عليه فبإدبه لا تكون إلا ينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى ولا أن يكون علماً شرعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئ العلم أن لم تكن ينة بنفسها ينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهول والصوره فانه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى أو في علم أدنى كاستماع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لا تبات الهول والصوره انتهى ووافقه السيد في شرح المختصر قال والحق أن

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المتطعية أو يتقوى بها فهي تحتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حيلها وأما سميت مبادئ كلامية لكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية ونقل عنه في حواشئ ذلك الشرح * لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المتعلق أعلى من الكلام والالهى لانه بين مبادئ كثيرة لهما لا بين مثلها في الأدنى كما لا ينبغي لانا نقول لانيين مباديها أصلا بل تبيين ما يعرض مباديها التصورية والتصدقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا فائدة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب المضد وجهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ورافقهم السيد في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما ينفرع عنها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك الفائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجمعوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا خفاء علماً مستغنياً في نفسه عما عساه ليس له مبادي في علم آخر بل مباديها أما يئنه بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مئينة فيه فتلك المبادي مسائل له من هذه الجنبية ومبادئ لمساائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها ثلثا يلزم الدور وما قررناه تبين أن أحوال المعلوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونجوز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مئينة في عام غير شرعى ونحتاج بذلك اليه بما لا يجترى عليه الا فلسفى أو متفلسف بلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى المريعة بما

لا يفوه به محصل انتهى ان المراد بالقواعد

الأدلة

وهو تشنيع على السمد وحاصله ان علمه الشرع أرادوا

ان يكون لهم علم شرعى يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكتباً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالنسبة اليه فوضموا علم الكلام وجمعوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وقسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم محتوا عن هذه المعلومات بما هو غيبه دفينه أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف الفل فمزولوا أقسمهم ونقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة الفل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر بما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحائه ككون الطاعة نبأ للسعادة في الآخرة والمعاصي سبباً للشقاء فيها فالتكلم يتتدي نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ باثر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فلفسر قد أخذ من جملة ما فطر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والحديث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فصيل المكلف فنظر في ملتبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصولى واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر في وجه دلالة على الاحكام ولا يجاوز لظنه قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب إنما يتسمه من قوله والاجماع ثبت بقوله بقوله إنما يثبت صدقه بكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالإضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلاً وان رضوا به في بعض علومهم كلاحول بالنسبة الى المريعة والفقه في فقه التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجمعوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في غلبهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الفزاري في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الأصل الذي نسب في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارة الى المنطق تهويلاً وقد نسب كتاب الجدل وقد نسب مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستصنف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردنا بعبارة المنطقيين ونصبا في قوالهم وقتني آثارهم لفظاً لفظاً وتأخرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بباراتهم في المنطق انتهى فتجوز السعد تجوزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعني مباحث النظر والدليل مينة في علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تين فيه وحيث ينت في علم الكلام اذ ليس ينة في ذاتها فهي من مسائله ونشيبها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان يقال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده المحشى في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيال على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتها ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وباجللة فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على أنها ما يبحث فيه عن

أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والبحوث عنه في المنطق ليس من الإعيان بل من المعقولات	الأدلة التفصيلية وهي الأدلة العقلية والتقليدية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الأدلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان
---	---

(١٠ - حواشي العقائد أول) الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الأدلة التفصيلية) خصها لأنها التي تنوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالي هو التبرير وفي الاستتاء الشرطية والاستتائية والاجمالي قس المستثنى والاجمالي والتفصيلي في التقليدية معروفان وأما عند الاصوليين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الأدلة الاجمالية هي كلمات الأدلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئية المدرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل التقليدية ويرشد اليه قول المحشى وهي الأدلة العقلية الخ وخصها بالذكر لأنها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيف اليها بخلاف الاجمالية واساسية الأدلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله وصحتها الخ أي مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندی (قوله وفيه انه انما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان مما افترق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من المبادي بالنسبة لما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعتزضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يتبر وجوده وان كان موجوداً كباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال وأجاب السعد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مثلاً الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلولا أنها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماسخ للعصدي

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي إن القدماء أقصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لإبطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المثافية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نعلم أن المصنف من المتقدمين أذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفطائية وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمُدح كلام المتأخرين بعد أن امتدح الكلام مطلقاً بالفقرة الأولى وليت شعري ما هو الأمر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليجدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصاً الفلاسفة النصارى إلى ما قاده أوهامهم من الخيال فأنهم تتبعوا جملة أقوالهم وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلم على ما خالفوا فيه الشرائع بإرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أقدامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين يحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تهاها أبدى الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) أن كان محصله كما يتم بالرجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساس أدلة العقائد فإذا كان سبب كونه أساساً هو اشتغاله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الإسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية ففيه أنا لانعلم أن الكلام ما كان أشرف إلا لذلك بل لكونه جمع جيات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسائل عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكلها وشرف المسائل أذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه أذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية أذ هي الفوز بالسعادة الآخروية وإن كان

محصله أن هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متأولة للمنطق بل لعم الأصول أذ مباحث النظر جزء	المتخصص فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام وأيضاً المبين في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه ولا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الإلهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في حواشي العنصرية فتأمل انتهى (قوله بناء على أن مباحث النظر الح) الأولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها إنما هو في الكلام حتى
---	--

منه على رأي ابن الحاجب بل لعم العربية أذ بعض أدلة العقائد يتوقف إقامتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترق في المدح ففيه أنا لاندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضاً المبين الح) محصله أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتغاله على مباحث النظر وهي لم تعرض فيها إلا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الإيصال إلى اللجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الحواشي العنصرية ونقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الأشرفية بأن علم الكلام يبين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه أن ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى نكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أرشدنا لك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الإسلام وإذا ادعينا الأشرفية فإنها بوجودها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم بحيث يجوز أن يكون تبين ذات المبادئ موجبا كون العلم أعلى فلم لا يجوزون ذلك فيما بين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الأولى أن يقال الح) أشار بتعبيره بالأولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الأبحاث السابقة إلى أن ما ذكره الخيال خلاف الأولى لورودها عليه وليس خطأ لاندفاعها بما سمعت وقوله وإقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد اثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى وبان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أوامة كيان صورة الأدلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الأبحاث السابقة أن إثبات الأدلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين أذ انتهى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزءاً لا مطلقاً فهي من المبادئ عندهم على نافية ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا يبعد ومباحث
الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للدلالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل في قطاع وهو
البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض
المبادئ بخلافه على توجيه الحشي باعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) قل عن الحياي صحة ان يراد
من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد اصولية فان جملة العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف
تظهر اضافة القواعد اليها وان جملة بالمعنى المتبادر فتتوقف عليها لاحل الاعتقاد بها اذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب
والسنة تتوقف على تلك القواعد اصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منها وظاهر ان الكلام اساس لتلك القواعد
كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره الحشي ان القواعد على ما ذكره الحياي هنا بالمعنى القوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين
المتولين فالمقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه فوات مقابلة المقائد بعلم الشرائع
اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد اضافة اليها القواعد اصولية اذ لا اختصاص
لها بها حيث لم تدون من اجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لم يعلم الاصول فائدة عرصة تبعت على الاشتغال به وان لم يرج
المشتغل ان يكون من المستبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهي استنباط المقائد التي تتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة
تحتاج اليها الاعتقاد بل قولي ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمها بفهم مدلولها وفهم المدلول انما يكون
بعد الوقوف على حبات الدلالة وشروطها فانتم هذا ثم المراد بالمقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدته هو
اعني المتبادر منها وهي بعض علم الكلام وبالقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة اعني

لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد	مباحث الامور العامة
من القواعد الفضايا الكلية التي توقف عليها المقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض	والجوهر والعرض واساسية
والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والقتضاه في توجيه عبارة الشارح وجوه	علم الكلام لتلك القواعد

من حيث ذكره أدلتها وأثبت تلك الأدلة على نحو ما علمت فما قيل فيه ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء
لنفسه انتهى ليس بشيء (قوله والقتضاه في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل السكتي ان المراد من علم الشرائع علوم
الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث
والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد يجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسا
مع انها مسائله لكونه عبارة عن الملكة التي يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام
بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالمقائد الدينية عن الادلة اليقينية
وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قاله وان الكلام هنا بمعنى
الفن المدون اعني المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن المقائد ما يبحث
فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجبين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي
المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني اعني المسائل والمراد من
اساسها بقية اجزاء علم الكلام اعني المبادئ والموضوع فقد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان
المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا
أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادئ والموضوع وايضا كان الظاهر حينئذ ان يقول
واساسه اي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من المقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام
العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد اهل الاسلام واطافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال
وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية ألهم من الاعتقادية والعملية فإن هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالاضافة اليانية وازافة المبنى والاساس على معنى التبعض والمراد من العلم الادراك فاصله ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالتشريع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس هتاند الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد في القرينة الاولى مدح للعلم والثانية لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاً أو بالعكس وبصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه اسامياً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفك ما في الحجة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد اتحل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم (قال الحياي أي علم يعرف فيه الخ) أعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينة قوله فحاولت ان اشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسأله فأتبع أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعد فان مبنى الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتناع واضحه أولاً ثم بيان مزبته في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون لا لسبب بالمقام محل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا الذاتي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطرق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد اشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الاضافي ثم بانيه في جانب للمعنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه واثار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الاضافي

جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجواهر والمرض	كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطباب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا للمعتزلة لانهم ينفون للصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
--	--

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة وازافته الى التوحيد
والصفات لكون مسائلها بمضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبيناً له فان مبنى علم الترائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبين لها ضرورة مبينة الجزء الخارجى لكلمة ويؤخذ من صنعه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستثناء عنه وكما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلا شمار بأن السابق ليس بومس حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحيث قد ينفي عنه وحاصل الجواب لا ينلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاول فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلمنا انه وسم يسكن لا نسلم الاشعار بكون السابق ليس وسما لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فتابته الاشعار بأن ما قبله ليس وسما في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا ينفي عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الحياي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكة ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكة أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى المقصود وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وانما حمل على الاضافي فيكون فيه اشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة وان الاول هو الذي يكون معنى علم الترائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعتزلة لغلوا في التوحيد فنوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي قلنت

تلك الإشارة وفيه أتا لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الإشارة فإنه إن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملاً إيجابياً على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك إذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ غابته أهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى إما سلبية أو إضافية باضافته إلى شيء أو باضافته شيء إليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها وإقامة البرهان عليها كما أنكم لستم عن وجود الله تعالى مع أنه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والتقدم والبقاء وكذا الإضافية مثل كونه عالماً عظيماً أولاً آخرها وصفات الأفعال كالقابض الباسط والخافض الراضع وإن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها واثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضاً كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى تفهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الأجيب يكون معنى ذلك النفي عدم بحثهم عنها بالوحيين السابقين وليس كذلك قوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الحلي أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحتج وقوله لأنه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحتج سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الإضافي رمز إلى تلك الدققة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي إذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الحلي (٧٧) ولا شك أن اللقب يشعر

بثبوت معناه الأصلي لما لقب به كزبن العابدين وأقف الناقاة ضرورة أنه ما أشعر بمدح أو ذم فلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقباً يدل بحسب

يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل تفهم بمعنى عدم إثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر إلى التوجيهين مما يبنى أن الشارح إنما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على أن لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي أنه ناظر إلى التوجيه الأخير ودفع اعتراض فتناً منه وهو أنه إذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم إلى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الأصل أن ذلك العلم متعلق بها ولذا قال الكسبي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الأول علماً أيضاً لما كان نسبة هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام مناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيحىء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه الحكمة انتهى نعم الإشارة على المعنى الإضافي أوضح وبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قبل هنا ناظر الخ) قائلة كمال الدين وحاصله جواب عما يقال أن قوله الموسوم الخ مستغنى عنه إذ قوله علم التوحيد الخ كاف في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً إضافياً إذ اضافته للتعريف والإشارة إلى العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب أنه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الإيضاح بناء على أن الكلام كان أشهر أسماءه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المحتج إذ دعوى الاستثناء على احتمال الإضافة لا وجه لها إذ قوله الموسوم بالكلام يفيد أن مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام ففقيه قائدة سوى التعريف على أن لا نسلم أن ذلك المركب الإضافي كاف في تعريف المقصود بالمدح إذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كل صديق بعلم النطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الذي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الحلي فنسبة الوسم إلى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على أن جهة الاشكال التخيل في المقام تخصص لجهة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فمناط الاشكال الاثبات بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الحلي ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تدبر (قوله فلامعنى نسبة الوسم الخ) أنت خير بأن مبني هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بللمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما بهذا المعنى بنسبه على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام فتأمل (قوله علماً له) أى للكلام بمعنى الفن فيه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عامد للكلام بمعنى الفن وفي تميزه بالاشتهار اجماعاً الى ان المناسبات الخيالية للتعبير به لا يهاجم كلامه ان النسبة بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موصحة انما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافي كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لا اشتقاقاً وجوده وقوله كما يقال جاءني الخ مثال لصفة الموصحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر في المواقف انما تحصل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للتغير بابضاح الحججة للمسترشد واقتضاح المعاندين بإقامة الحججة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبني عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة التوبة بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد يقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة التوبة والاعتقاد يرجي قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضاً عينياً اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

<p>علم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى القبي ودفعه المحشي بقوله قسبة الوسم الخ يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موصحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف (قوله فان الشريعة الخ) أى الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقادات والمعاملات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه</p>	<p>الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي</p>
---	---

أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركه ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه أى لا يبحث ويرهان بل بمجرد قربة وخيلة مسبقة الى قلوبهم فتأديها الى الاذعان للحق والاقبال للصدق فهو لاء مؤمنون حقاً بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق باقضية الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف وبعارض اغوائه بالتيج ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفكر البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصنع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دطلة البدعة ويستبيل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والنفية انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى قاعدة الرد على من ادعى ان قوله المنجي عن غياهب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجهه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والالهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفي فيه التقليد والحاجة الداعية للتسليم مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة قاعدة لعلم الكلام ويجوز فيها يجعل قاعدة لشيء تربيته على غيره أيضاً وانما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعى انحصار قاعدته في النجاة من الشكوك والالهام وربما أوحى قول المقاصد وغايته تحلية الايمان باليقان ووجهه ما علمت من ان له فوائده كثيرة أشار الشارح الى سجة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الالهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين محتم دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له قاعدة مقصورة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قبل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر قاعدته في النجاة المذكورة ان قاعدته هو

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة تدبر (قال الحياي والغيب الخ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيب إذا اشتد سراده وقل بعضهم عن تذيب الأزهرى أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وإن اختلاف التعبير متن والشكوك والأوهام أن لوحظ تعلقها بتقاض العقائد فالرجحان من حيث عمر الزوال وسهولته إذ الوهم لكونه أدراك المرجوح يكنى فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل في شيء من قاتض العقائد بخلاف الوهم إذ السميات الصرفة يكنى فيها الظن ولا يكون الوهم في قاتضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يحصل لها معه ما هو المقصود بالثبات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث أنه الأصل في النسب النظرية إذ النفس في مبدئ توجهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب المروض إذ كثيراً ما يحصل الجزم وعند الثبات النفس إلى احتمال أن يكون للوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت إلى الشك وإن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بتقيض العقيدة أشد مما قيل عليه أن الوهم راجح في الظلمة لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبنى على اعتبارها متعين بنفس العقائد وإن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لأدلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الأوهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر بظهور (قوله أي ذله وأطاعه) من باب الحذف والإيصال أي ذله وأطاع لا يعني جله ذليلاً وقوله يقال أمليت الخ في المصباح أمليت الكتاب (٧٩) على الكاتب أملاً لا أقيته عليه وأمليت

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أمليت الكتاب وأمليت أي كتبه ففي إضافة النجم إلى الملة ولذين اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لأن الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل (قوله والاملاى بمعنى الاملاء الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها على ملة والحال أن الملة

الذي عليه الحق فهي على عليه بكرة وأصيلاً (قوله ففي إضافة النجم الخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا أن جعل إضافة النجم إليهما لكونهما طريقاً يتضح بالنجم السلوك فيه أو لأنه أوضح الملة والدين واستضاء به فإن أضيف النجم إليهما لكونهما مقره فإن شبهها بالسما في الملو والمظمة على سبيل الكناية وإضافة النجم تخيل فالإشارة غير ظاهرة (قال الحياي وقيل لها الخ) قال السيد في دياحة المواقف ووجهه أنه يقال ملئت الثوب إذا خطته الخياطة الأولى وجمت قطعتة فلا وجه لضعفه ويصح أن تكون الملة من قولهم طريق محل أي مسلك لكونها طريقة مسلوكة (قوله إشارة إلى شرف العلم الخ) الأخبار في هذا الباب مستفيضة منها ما روى أبو سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل على أمي وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت المطية ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتطوي عليها ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه أياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأضياف على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وإن المختصر الخ) جعله مختصراً لأنه ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لأنه أقصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به نسبه بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله المصام مغناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز إلى لقب المصطفى نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن عثمان النسفي نسبة إلى نفس بفتح النون والسين المهملة من بلاد ما وراء النهر كان اماماً قاضياً أصواً مشكلاً محدثاً مفسراً حافظاً نحوياً فقيهاً يقال له مفتي الثقلين لأنه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة مشتهرين منهم صدق

عليه أملاء والاولى لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجله الكتاب العزيز بهما ولينزل

الاسلام أبو اليسر محمد البرزدي وله شيوخ كثيرة جمع أسمائهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من
 المائة منها الاشعار المختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنصف سنة إحدى وستين
 وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العائدة للنسفي التي شرحها السعد
 التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف
 وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ستمائة واثنين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والقاري وغيرهما
 وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميون بن محمد كلهم حنفيون من
 نسب انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه إشارة الى ان المراد هو المعنى الثاني وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما
 ما قيل أنه على الأولين لقب وعلى الأخير مركب أضافي فليس بشيء لم يصح اعتباره مركباً إضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة
 وأشار بكنتي إما وأر إلى ان الواو في كلام الخليلي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه أذا السلام في الوجه
 الأول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لأنهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام
 بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لأهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم نفي
 الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال ينادي أهل الجنة في ليبيهم إذا سطع لهم نور فوضعوا رؤسهم فإذا الربيع وجل قد اشرق
 عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر إليهم وينظرون

من المضاعف والاملاء من التناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب أضافي سميت الجنة
 به أما لأن أهلها سلمون من الآفات أولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ
 السلام مصدراً أو لأن السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة إليه تشريفاً لها كما يقال بيت الله للمسجد
 الحرام فيثبت يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي
 في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص
 هذا الاسم) يعني إذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص إضافة الدار إليه دون اسم آخر ظاهر
 لأن معنى هذا الاسم للمعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منها معنى السلامة (قوله كناية عن

ولا يلتفتون إلى شيء من
 النعيم ماداموا ينظرون إليه
 حتى ينجب عنهم فيبقى
 نوره وبركته عليهم في
 دارهم كذا ذكره الامام
 محيي السنة في معالم
 التنزيل فيكون في كلامه

إشارة الى ان ما ذكره الخليلي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لصفة مشبهة وإن كان
 على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لأن السلام الخ فيكون للجنة تناسب إليه تعالى بلا خفاء فصحح الإضافة وقوله أضيفت
 الخ يان لفائدة الإضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الإضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الأول والثاني كما
 لا يخفى لم يتعرض ليانها بخلانها على الثالث فإن إضافة الدار إليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لتكونها
 مخلوقة أو مخلوقة له تعالى والاشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج إلى يان ان للإضافة هنا فائدة أخرى وهي
 تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمعية المقام كون الدار معتبرة معظمة عنده تعالى لأنها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة
 مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمال بمعنى السلم من النقائص
 أو بمعنى السلم في الأولى والثاني انتهى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص
 الأول بالمبدأ ان من بدل على الابتداء فيناسب المبدأ فيتي به للمعاد والظاهر ان يقال لفظ منه إشارة الى انه المصدر للسلامة والفاعل لها
 ولفظ به إشارة الى انه السبب لها فجموعهما إشارة الى انه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية
 وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص
 أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه إضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى أنها لما كانت مقاما للسالمين من الآفات والآلام والأزوال
 مناسب إضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى على السلامة عن
 جميعها نفي كل معنى السلامة كما ذكره الخليلي فما قيل أنه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للإضافة فلنا تركه

الحيل التي ليس شيء وإنما تركه لظاهرية ما ذكره فإن السلام عليه يعني المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيه أثر تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون. في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكا معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصلة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الأولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية للدين كالجواهر والنصوص ظاهرة إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخرى تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود وباللزم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال إن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى الملزوم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز أن يكون استمارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الحياي فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشع إذا كان كتابة عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في بأن يعتبر المقال ظروفا اعتباريا والكشع للطاوي لأنه ويجوز أن يكون من قبيل الاستمارة المكنية بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لازمة على أن يكون الكشع للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشع بجامع مطلق الأفادة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كتابة عن الأعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كتابة عنه ثم أن جعل المقال معرضا لازم لأعراض الطاوي لأن من أعرض عن شيء يجعل (٨١) غيره معرضا عنه فهو

(الأعراض) لأن المعرض عن الشيء يطوى كشعه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع وأراد الملزوم وهو الأعراض ويجوز أن يكون استمارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بماله كشع فأثبت الكشع تخيلا ورشحه بالطل والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) قل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن الأعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراب هنا فاجاب

(١١ - حواشي المفاتيح أول) كثر الرماد إلى كثرة احراق الخطب تحت القدر ومنها إلى كثرة الطباخ ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضيف أفاده بعض حواشي قول أحمد (قال الحياي مجموعا بدل الخ) أي بدل كل من كل بقرينة قوله أو يان إذ للتأثيرين البدلية والبيان هو بدل السكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطتاب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطلب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متبعا وهو الحشو أو غير متميز وهو التطويل فيتناول الاطتاب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وائيا به وهو الإيجاز أولا وهو الاخلال في الاصطلاح إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطتاب والاخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لو لاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يعتبر كل واحد من الاطتاب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ الإبدال قبل العطف حتى لا يتوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال العصام لأن بدل البعض على ما قال الرضي فائدته كبذل الاشتغال البيان بعد الأجمال والتعبير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن التكلم بمحقق بالتأني بعد التجوز والمساحية بالأول قول أكلت الرغيف ثلثه فتعبد بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقولك ثلثه وكذا في بدل الاشتغال فإن الأول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني نحو أعجبت زيد علمه وسلب زيد ثوبه فقلت أعجبت زيد إذا أعجبتك علمه وسلب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه أسمى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد نطق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالكل لفرض الأجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس

المراد من نسبة التجاني الى الطرفين نسبتة الى أحدهما بل لهما جميعا بقربة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء ما لم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حيثذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء فيه انك قد علمت ان المقصود يسدل البعض انما هو لتحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولو حفظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فانت ذلك الغرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية قائما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمناه ان لا يكون الكل مقصودا بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض قد ير (قوله متعدد معنى) فينبغي ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فاقيل انه لا يتمشى في مثل قولنا انشاء نظيفة جلدنا ولحمها وعظمها والخزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الحياي عما قال العصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منها مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلاهما قابل للاعراب في اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمشول لثبيل المصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فقال لما يريد دخلت في المنعول الثاني لنا كبد العامل يقال سألت الله العافية

<p>بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعنه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشاءه والجملة الاولى أعني قوله وهو حمي نجمة اخباريه فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حمي أما على تقدير عدم التأويل فانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله فيحسب فانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر التي يمنع من العطف</p>	<p>طلبها منه وارثك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشاءه) يعني انها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعية (قوله بالواو) خصها لانها التي يمنع من العطف</p>
---	--

بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبولها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحقيقه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء ومحق فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى الحسب والكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفني قطعاً الا انه نارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت جسد هذا لا ينبغي عليك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولنا لم يتعرض الخشي لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما تحقيقاً والاخرى تقديرأ قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا يخفى انه لا حاجة الى هذا اذا ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التعبير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان حديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حمي انشائية خلاف الظاهر ومحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحاً بان يلاحظ ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه وبغرض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازماً لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلاً عليك لا يعني يارب قوشت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احبني وكافني ولعل الخيال اثر الاول المناسبة قوله ولعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي انشائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدماء فلا حاجة الى ما قبل وجه الظهور ان ياء المتكلم حال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الإطلاق صفة له تعالى لكن غرضه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة المصام انشاء مدح لشرحه فتجمل اللام في عبارة المحشي لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على المصول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعيين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالية لكون المعنى ليس على قيد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجويز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جازيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ بنوجه ما قيل هنا وانت خير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فإلم

بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولاً في قوله ولعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله شأرت وجهه انشاء لشرحه بعيد جداً أقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة شأرت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكله قال اللهم اهديني الى سبيل الرشاد وأعطني المصيبة والسادد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف نافلاً عن صاحب الكشف ان بعطف جعل مسوقة لفرض على جعل مسوقة لفرض آخر مناسبة بين الفرضين فكما كانت

الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجمله فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيما توهمه المحشي ما لما بان واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالاول في التوسط وبالثاني في التأخر فحمل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضاً هو تذييل لحسي لان من معناه واكتفى به واتوكل عليه ومنه معنى لم الوكيل نعم الكافي فكأنه قيل هو وكيلي ونعم الوكيل أو هو كافي ولم الكافي كما في ذلك جزئياً هم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فذان نكتتان جزئيتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سعي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض الممدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية لظهور الواو التي في قول الشاعر وان كنا من قسمين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا معدولاً عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لا صيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقاً بعيدة عن الزمان المقضي للتجدد والحدوث المتأني لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسبتها لأصيرورتها اسمية (قوله ان بعطف جعل الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف بمجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين للتلقي بأحوال المرآين في حقبة القرآن من تكليفهم بإتيان ما يساوي أقصر سورة مما زل
 وقهرهم ونهديم وإبعادهم بالنار الموصوفة بالمتد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائها حتى يطلب
 المشاكلة بينها بالخبرة والانشائية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الاول
 بيان لحال المرآين لترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبهذا تنسب التضاد فإن كل واحد من الضدين وكذا
 التقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والتقيضين في التفاضل فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا
 كل واحد من التقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف القصة ان يصطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا
 ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول
 والآخر لتناسبة بينهما في ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لآتجد التناسب (قوله فعلى هذا
 يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمرهم ولا
 نهى يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهى يصطف عليه أما المعتمد
 بالعطف هو جملة وصف نواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق
 وبشر عمرا بالعمو والاطلاق اه فان تعبيره بالجملة والتبيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد
 من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أي المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها نواب المؤمنين على
 مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن محاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله	أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط في عطف
لكنه اقتصر من القصتين	القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة وههنا ليس كذلك ولعل
على ماهو العدة فيها	الحشي أراد بسطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجمعتين على حاصل مضمون
وكانه قال زيد يعاقب بالقيد	الأخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف بما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والارهاق فما أسوأ حاله	والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

وما أخسره فقد ابتلى بيلة كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعمو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وبشر
 وأرجحه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الفرضين فلم لا يجوز
 عطف جملة على جملة أخرى لتناسبة الفرضين أو لتناسبة حاصل مضمون أحد أهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاخبارية
 والانشائية فانهما يتعلقان باللفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف
 الفصة كما هو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره
 الخلاص من التكاليف التي اعبرت في عطف الانشائية والاخبارية فقول الكشف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد
 بالعطف الأمر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر أي جملة منتملة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع
 في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف نواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مينة نواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً
 (قوله ولعل الحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فنعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله
 عطف حاصل الخ أي لتناسبة بين الحاصلين أعني وصفه تعالى بالكفاية والثوكل من حيث انها وصفان له تعالى بينهما لزوم كما
 قد دلت الإشارة اليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود
 منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه إشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بسطف الحاصل
 على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لاقيم آخر
 من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل
 أحدهما بمعنى الأخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا نسلم انه من عطف

الانشائية على الاخلاقية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارهاق بالهمة
التضييق وتكليف المسر يقال ابرهقه عمرا اذا اصابه به وغشه قوله وان رده السيد أي لا عبرة بهذا الرد كما يسلم بالتأمل فيما
ذكرنا أخذاً من كلام المحشي في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف القصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيما هنا بأن
يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن
قوله وهو حسي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسي في تأويل محسنى وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان الخصوص
بلدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف
بالتيسدة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن يتفق به كما تقع بأصله أنه ولي ذلك وهو
حسي ونعم الوكيل فالواو في وهو حسي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضيف وليس هنا نكتة جزئية
ولست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم صحة اعتبار التقييد فهي للمطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا
والانشائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون تعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فمعين ان تكون جملة وهو
حسي خبرية وأنت خير مما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزئية أو جعلها استتافية قد ذكر (قوله ولا يقول
صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وإنشاء لا يسلم صحة ما ذكره الكشاف من المثال أعني زيد بماق الخ
ولنا قال المصنف ان قوله ويشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله . (٨٥) أي فأنذروهم وبشر الذين آمنوا

وبشر عمرا بالعمو والاطلاق وان رده السيد السند هنا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح انما
رد هذا المطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بمطف
القصة على القصة بشيء من المضيئين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً لم لكنه ليس كذلك كيف
وقد اعترف به في شرح الكشاف ويوقعه في القرآن نحو * ما واهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورد
بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا المطف في حاشيته على شرح التلخيص
بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما لمناسب
المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أوردته الشارح انما هو على صاحب التلخيص في عبارة فقط وعبارة غير صالحة
لجمل وهو حسي انشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشي القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول بمطف القصة
فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قوله للمحشي اجترأ عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة
جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول
عن الشارح في حواشيه على المطول أنه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته قال المحشي
هناك ويؤيده أنه لم يحكم بطلان المطف في شيء من الاحتمالين وأنه اختار هذه العبارة في خطبة شرح المقائد السنية وغيره أنه وأنت
خير مما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا المطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حل
عبارته الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فما قيل في
دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا المطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على أنه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتصل
لتصحيحه فالمحشي تامل لتصحيحه هذين الوجهين فتقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والا فهو تأمل وتامل
وتصحيح انتهى مما تمجده الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً واعتزانه به إما رجوع عن الرد
أو الرد رجوع عن للمعترف به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا المطف والامر حينئذ لا بما نختار أولاً
أنه معطوف على مجموع جملة وهو حسي لكننا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل ومعناه حينئذ

على ما هو المشهور وسبائك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسبغة خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفا على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسي لكن يلاحظ الخصوص الذي ذكره الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل الخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لا ما اذا جعل بدلاً من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المعطوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار الخصوص مبتدأ في المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليحقق تناسب المتعاطفين فتقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدّر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدماً أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدّر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ونعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبة التقديم قال فانما أردت التطابق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فنقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافاً لما توهمه المحشي فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى وأيضاً على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً بمحذوف أي ويكون مقدماً بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدّر هو الخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاقاً ومقدماً مختاراً السكاني وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدّر انما يحتاج اليه اذا لوحظ الخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر الخصوص ونوهم ان المقدّر غير الخصوص وبعض الناضرين هنا أو هام أحياناً الاعراض عنها (قوله من ان الخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على الخصوص المحذوف لانفس الخصوص لانه مؤخر دائماً والتقدير زيد نعم الرجل زيد

محذوف الخصوص الذي هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه واختار مذهب السكاني ومن معه لجزائه وقلة مؤثرته

(قوله وانما لم يتعرض الخ) علمت مانبه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلاً من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم ولا خلاف بين السكالي في تعيين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدماً وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا ينبغي عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما ان يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور ففيه ما سياتي وإما ان لا يؤول فالمحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد يتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لآخرى بحيث تطابقها أولاً تطابقاً بل المقصود تعظيم المدح وحقبة انك تمقد انصاف المدح بصفة جملة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الفرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك فانما قلت زيد كرم ليس الفرض منه افادة المخاطب قائدة الخبر أو لازماً لانه ربما كان ذلك متحققاً لديه وانما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كرم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولاً تطابقه وانما قلت اضرب زيداً فدلولة وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولاً ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الفرض من ذلك الطلب النفسي اعني امتثال للمأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تصد طالباً جيء باللفظ لذلك الفرض لا تفهم المخاطب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفاً عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها انثى معناه الانشائي التحزين القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزين في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الفرض المطلوب أعني للعطف الا

يظهره عليها حي، باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعى الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى التقاضي وكذا رب انى وهن العظم منى معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطف وكذا التني والترجي معناه امر قائم بالنفس لكن قصد ظهوره لغرض المقصود ترتيبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية امور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجوهر أو قياماً ظلياً وانما تحقق أولاً ثم يؤتى بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسى باللفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث بقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تنوقف على اللفظ لا مكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي بقصد بها التناء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية نسبة قيادية لا تنصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها قيادية الى كونها تامة فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

أعني المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان تعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه	نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء الثانية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على أنه بعد التأويل يغوت انشاء المدح العام الذي وضع أقوال المدح لانشاءه بل يصير
--	---

مطلوباً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بان يظهر اعتقاده اصفاته واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس المقصد الى اتمام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لآخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقوله يقوم زيد وزيد يقوم مفهومهما واحد عند أهل المعاني نعم بتقدم الفاعل لا من لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصديرها أو معنوي كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل البحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وانما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالانحداد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكل نفس عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحة عند الخروج عن هذا الغرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه أنه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف المنوع وبقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل فنحنار هذا وقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وابداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وهما من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فبرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مفعول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لانسلم الفوات لجواز قصده من مفعول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كما فضل ما قلته أنا والنيبون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة يحمل بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد

يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويحلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس وبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) انما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي بمعنى يحسني وعبارته بعد ما قدم قوله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسني ويكفي في الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في الثغور نكتة كما في قوله تعالى ان الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين وبكم الناس في المهد وكلا فان وجيها ومن المقربين وبكم الناس احوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكميل الى صيغة الفعل تنبيها على تجدد فها هنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجملة التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفالك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما قلناه الحيالي واعترضه المحشي أولاً بانه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبيين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تأويله يحسني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضوي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

حيث قال لا يعطف جملة خبرية على استنفاية مع استقلال كل منها فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الاولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما نحو الواو اذا لم يفسد نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانياً بان عبارة الكشف التي استند رجل اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الحوب من جهتين جهة عام اعتبار تأويل حسي يحسني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الحيالي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال وبشبر الخنى الى هذا قائل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لامن حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه بما شأنه احتمالها والذي يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التفيدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجملة التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لثبوتها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطقة اطراف الشرطية قضايها حيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا تنفك اليهما في مقام العطف اذا المدة فيه النظر الى جانب المعنى فكمال الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وانت بعد هذا لا ترتاب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتماطين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأيموه عالم ولذا لم يلتفت المحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم قوله ومن هذا تبيين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للفردات وفي حكمها فلا تنفك الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المتقولة وقوله بمعنى المفرد يعني أنه ليس بجملته حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مبالغ لتعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية إذ نعم الرجل على هذا من المركب النوصفي قال الرضي معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كأنه صفة مشبهة والتركيب كجهد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسي ولو أحييت عطفه على جملة وهو حسي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضير عليه وإشارة الى ان المدعي عام ولذا احتاج الى تميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لا يجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الاصلاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولاً إذ الوارد في الآلس وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين أتى في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعاً يقينا وسيأتي محله على معنى آخر يندفع به اعتراض المحكي (٨٩) وقوله الا بتأويل بعيد استثناء

رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع توهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بنبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام المحكي أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة حاله عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

(١٢ - حواشي المفاتيح) بيان لبعدها تأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلم يندم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي في كلام المحكي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه وقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية يأنهم حمدوه بهذا القول والتمتع سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضاميين فين الجملتين قابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعاً والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين معا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبقرير المقام على هذا الوجه يفسط ما اعترض به المحكي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص ان الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقتنا في حين القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكثافة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلاً فتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالاشتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين متلا فان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعاً لكن لا بالذات وبمجرد تبعيتها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثل المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فنقول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير الختص آتفاً وسالفاً انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد اقتباس وتوضيح للمناط فلا يضربنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من النسخاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاجابة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم ان السبب ادعي قطبة دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وانشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكي حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا الزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكي بأن يقدر مبتداً في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعني ذكره في جانب المعطوف عليه وبحي حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه النهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفينا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعباره خبراً مقدماً مبنياً على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضي أو الاستمرار وجب أن يكون مبتداً خبره لفظ الجلالة اذ المبتداً والخبر (٩٠) اذا كانا معرفتين ولم تكن القرينة ما هو المبتداً والخبر وجب تقديم المبتداً كزبد

أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون النرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لا فاعلاً بالوصف	ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في منزلة هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زبد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتداً اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتداً لان الحسب بمعنى الحسب واصافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتداً والخبر اذا كانا معرفتين يجب
--	---

أغني عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضي أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتداً مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فلتقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف ما درج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتداً في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما في أبو حنيفة أبو يوسف وبنو أنباتا ولعاب الاقاعي اتفاقات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدماً معرفة لما حرره قال الصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً ما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار غيبت التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدماً لمكانه معرفة اذ اضافته معنوية حيث لا جاز تأويل لا لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان مبناء توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتداً يكون فاعلاً وليس يلزم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدّم مقدّم أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخيالي إذا لا يكون مبتدأ في المطفوف الاحتذاء لاما إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع بكفيه الجري على بعض الأقوال ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الأسود وحاصل قوله أنه إذا قدر المخصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل إذا المخصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدّم فهو وإن اندفع به المحذور لكنه تأويل بليد لا يلتفت إليه في الكلام المعجز إذا المشهور في المخصوص أن يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور إلى وجوب التأخير فيكون بحاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسي الخ فانه يجعل مقدّم وهو وإن خالف المشهور لكن لداع أعني مناسبة المطفوف عليه وحاصل الدفع أنه يقدّر مقدّما والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضا أعني مراعاة قرب المرجع (٩١) ولا فرق بين داع وآخر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البقاء بقرينة ذكره في المطفوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن إليه وأما مقدّم رعاية قرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن تقدير المبتدأ مقدّم تأويل بعد إذا المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس بعيداً لأن المبتدأ مذكور في المطفوف عليه مقدّم على الخبر بخلاف حسبنا الله إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدّم على الخبر لأن التأويل المذكور إنما يكون بعيداً إذا لم يكن قرب المرجع داعياً إلى تقديره مقدّم كما أن تقديره في المطفوف عليه بقرينة على تقديره في المطفوف مقدّم في فهو حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المنهيين وهو أن يكون المخصوص المقدّم مبتدأ وهذا التقدير كاف لتفي قطعية دلالاته (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

المتنول الآتي من أن الاحتمال الاول لا يبطل أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما أنه يبطل لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه اذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالمناظرة التي لغرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة إليه حيث كانت المطفوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المتنول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية إذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف. لذلك عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب. سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشي تبعاً للخيالي اختار الثاني لانه أدخل في الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي وإذا أبطل الطريق الذي يوصل إلى الاستدلال. بطل أصل الاستدلال اذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فابطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بن المطفوف على الاحتمال الثاني جملة الشائبة لها محل والمطفوف

عليه مفرمان لم يؤوله وجملة خبرية ان اوله فيكون الاول لا بطل اصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فانه بمحملة وانما هو قاطع في ابطال الطريق. وكون الثاني محتملا لا بطل اصل الاستدلال لا يحل بالتقابل بينهما ولا ينبغي شك ان هذا كله محل وخلاف التحقيق (قوله لجواز ان يكون قالوا مقدر الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله اما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الحشي في حواشيه على المطول من ان المراد قطعا يلحق بالخطايان وهو الظهور فان كون الوار من الحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافا باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الحياي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الحشي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بنهاده ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضا يحتاج الى التأويل بانه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خير بما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حينئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ تقدير (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الحياي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسي ونعم الوكيل كما لا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس النرض من هذه المناقشة المتازعة في قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول كما نوهه

الحشي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد انتاس وتوضيح للناسخ وانما المقصود دفع ما عسى أن يمسك بالثال في جواز

تسليم كون الواو من الحكاية لا يبدل على الجواز المذكور قطعا لجواز أن يكون قالوا مقسدا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية قل عنه أن تقدير المبتدأ يطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده الحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا بقرينة اما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه لا يمكن للعتراض أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية الإيجابية كانت أو سلبية

عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المتع ما ذكره من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجمليتين اسمية وفعلية فلا وجه للتثبت بأذيال البداة أو الذوق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التعرّيج بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في النرض فلا يفيده منع الحسن لجوابه ان ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف الفصاة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل انه لا بلائم ما اعتبره من عطف الفصاة على الفصاة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لا يبنى عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يعني عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان الاستفادة من كلامهم في توجيه وهو حسي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء للتوكل أو اعتبارها قصتين وهذان للخيالي ومنها العطف على حسي بلا تأويل أو بتأويله. يحسبني بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل المصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكسلي ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية افعال للمدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصيل أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لمعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب اليبانيين المانعين له على ما ذكره الساميني ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله وهذا المعنى عرفي) أي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وأما كان المراد ذلك لأنه المراد إذا أطلق وبقابله بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى أن النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها وتصورها باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك أنها إذا قيست إلى نفس الأمر فهي واقعة فيها أو ليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو الخجل بأنها إذا قيست إلى نفس الأمر هل هي حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم أنه قد حقق الخ) قال المحقق الذواتي بعد أن قل كلاماً للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المفولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء إذ عدهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقة عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فإن أثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا أن في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم إذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم إلى الإدراك الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لأنه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا أحد أن يلتزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك في الاول بادراك غير اذعائي وفي الثاني بالادراك الاذعائي وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي تعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فأنهما على رأي القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادهما معه فعني (٩٣) قولك زيد قائم أن مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعني قولك زيد ليس بقائم أنه ليس بمتحد معه وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما في نفس الأمر وعدمها فعني المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم أنه قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الإيجاب والسلب وأنه قد تصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة الاسم إلى الخاص أعني الثبوت لأنه المتصور أولاً وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر اتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الأمر فإن ردد فهو الشك وإن أذعن بحصولها أولاً حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالتسوية الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الأمر ومعني الثاني أنه ليس مطابقاً له وأنت إذا تأملت ورجعت إلى وجدانك علمت أنه ليس في القضية بعد تصور الطرفين إلا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول إلى الموضوع بمعنى اتحادهما معه أو عدم اتحادهما معه على وجه الاذعان لا أظنك في مرتبة من ذلك قال السيد الزاهد والحق أن تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحتمية لا مدخل فيها للنسبة الأخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم أن ما قيل على قول الحنفي وليس هناك نسبة أخرى الخ أن وجود النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الإيجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الإيجاب والسلب فيما سبقت من قوله ومورد الإيجاب والسلب فالمراد منهما الإيقاع والنزاع فقد استعملهما بكلا الإطلاقين (قوله وأنه قد يتصور) يحتمل العطف على أنه قد حقق وعلى أن النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها مورداً للحكم بالمعنى الثاني (قوله لأنه المتصور أولاً) دفع لما يقال أن هذا الوجه أعني نسبة العام إلى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله إذا اعتبر اتفاء الثبوت) يعني أن التسمية بالسلب خاصة بالنسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالأسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الأول فلنفظ النسبة الإيجابية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً إذا وقع في مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولها أولا وحصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقد ظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مفارقاً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الارتفاع اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والارتفاع هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكية ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه الخشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفتاها انتهى فحمل الخشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأنهم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا أدراهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكية بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراكه وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقيدية على زعمه كما سيأتي والخشي حملها على النسبة الثامة الخيرية كما أنها في التعريف الثاني كذلك بناء على ما هو الحق من أنه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة وتوجهه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى القلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقيدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقيدية فالامر بالعكس ولعل الخشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لا أحد الامر من الوقوع أو اللاوقوع وان اتحام (٩٤) كفة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين

فتمحقق المغايرة ونصح	نصوريان أحدهما لا يحمل التقيض والثاني بمحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي
دعوى القلة لان اطلاقه على	نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مفارقاً للوقوع واللاوقوع كما فهمه الخشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته قال العلامة ميرزا هاد
استدرا كما على صاحب الرسالة القطبية في انتصاره على ثلاثة معان للحكم وأعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والحجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معنى للحكم لكان في لسان أهل المتطابق سواء اختصوا به أم لا اذ القطع بأنه ليس هناك عرف خاص غير المتطابق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار الخشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة التقيدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لاشبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً كما وقع التمييز عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غاية ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لاني أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فبراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة الثامة الخيرية أعني وقوع الحصول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بإدراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون مآل المبارتين واحداً وثبت بعد هذا تعلم حال اتفاقه به بعض الناظرين والله أعلم بقوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني فهما كان في الكلام مضاف إليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا يخفى ان مورد الادراك هو المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والمعجب من كتب على نفسه أنه لا يفهم الصواب حتى أو ظهر جترض الخشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثاني يطل التباين بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم قطعه كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فحينئذ إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل قبضها بنحو أو مساويا فشك أو بنحو أو مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فجهل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقبح وان كانت زائلة بازالته فتقليد والارضية الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الازعان والقبول كما يرشد اليه الاقان بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره الخ في سابقا من قوله يعني ادراكها بطريق الازعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا هنا قال الفاضل مبرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صارت لقبلة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فاسم للنسبة مطلقا المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من الحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعا كان أولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح	المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو
--	---

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مثبوتة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً فلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك الجمل كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشبيها بليغا حيث قال من المتقدمة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً بجملا يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه أي ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الي ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وجبود عن الصنعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات او ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فمراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية وليت الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطة من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعارض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انتزاع اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جوابا لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة الثبوتية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان يحصل بالنسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى التسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي الى آخره ونحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب بالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلا في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والاتصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بانه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني التسبة التامة الخبرية الإيجابية فإذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل لتصور كيف، وانه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاختصار في غير الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة التسبة التامة الخبرية ايجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا تفسير النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بانه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكيمة التقيدية كما زعم الحنفي المدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلا وهذا كما ترى غير واف اذا لا يتناول الحكم

الشرح لمختصر المشي وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك ان التسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك الوقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة التسبة التقيدية التي يرد عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط إيجاباً أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على أنك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

سوى

السلب اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

وهو ليس مصدوقا لادراك تحقق الارتباط ولا لازما له ولنفرضه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشئ وبينه وليس متفصلا الى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف التسبة التامة الخبرية قائما قسما الإيجاب والسلب فإذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متاولا للحكم الإيجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلب أعني ادراك لا وقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا ينبغي عليك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة الموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أي صحة الاختصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة الذي هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذي هو بعض التصديق فقط وللبيان حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بان المراد الخ) أي في التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أي مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع الحنفي وأما الثاني فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ في الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب أن يقول ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء أما أولا فلما علمت من أن النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

أولاً وقوعه مثلاً والحكم أدراك تحقق هذا الوقوع في نفس الأمر أو عدم تحققه فيه وبعبارة أدراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون أدراك نفس النسبة وأما ثانياً فلما علمت من كلام السيد السند أنه كالصريح في أن المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) أعلم أن المتأخرين بنوا ما ذهبوا إليه على أن التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات إذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عند التحقيق أن التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزا هاشم القول بتوزيع أجزاء القضية كما ذهب إليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط قائم لما رأوا أن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق إذ متعلق التصور متغاير عن متعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وإن الشك تصور لا يتعلق إلا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها استينين أحدهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكيمة والنسبة بين بين وثانيهما نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أولاً ووقوعها وسموها بالحكم والحاصل أن الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق إلا بالنسبة فلا بد وأن يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق إلا بالنسبة التامة فلا بد من اشتغال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه إلا ترى أنه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلاً إلا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس إلا نسبة واحدة ولا يحتاج في عنده إلى نسبة أخرى انتهى بوضوح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع إليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحقق في قوله والالزام بزيادة أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال إن المتأخرين يلزمون اللازم ويمتنعون بطلانه بل هو محل النزاع علي أن المصريح به في لسان المناظرة جلياً (٩٧) بما يفهم المتأخرون أن التصديق

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المخيرة لما فما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الأشاعرة والخطاب في اللغة

(١٣ — حواشي المفاتيح أول) خلافاً للماتريدية والمعتزلة أما الأول فقد قال صاحب المراتب بعد أن نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الأول تكليفي والثاني وضعي أما التكليفي فاما أن يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كذلك المنفعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة إلى آخر ما قال والمحتفي وإن كان سيذكر احتمال أن يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار أن يزداد من الحكم المحكوم به وبالجمله فظاهر التعريف أن الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكره جواباً عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من أن الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالتسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم إذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو أن حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيهاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما أن يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بأن إطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو أن إطلاقه عليه مسأحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو أن الإيجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب إليه المعتزلة وسيأتي وأما الثاني فلم يرد صحة أن يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فإن الخطاب انفعلي عندهم مؤيد لأدراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمنفعة فيما يستقل العقل به ضرورياً كحسن الصدقة النافع وقبح الكذب الضار أو نظرياً كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وشكروا الكلام النفسي بالمعنى المتأخر للعلم والإرادة فإن مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمشكل وفي الأمر إرادة المأمور به وفي النهي كراهة المتعنى عنه فلا

يثبت كلام قلمي مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم خدوم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع يتناوب بينهم في ثبوته قبل التشرع وانتقائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المراتة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للانفهام اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المصدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواء) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا قول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه بخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار إليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو تقريباً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لملاقة الاطلاق والتقييد بقريظة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للانفهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه الخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله	توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العنصر سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الأشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتوابعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبني لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطن من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم
---	---

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تنوع كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى يعض ايضاح فقول المحشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجاوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبني على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والتعبي والاستفهام والخبر والنداء أزل قال الأشعري وجماعة لم وذهب ابن القطن وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الأنواع الخمسة والفرقان متفقان على أن الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه إليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما أنه لا نزاع بينهما في انصاف الله تعالى بهذه الأنواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الأقسام المذكورة وليس في المقام منسحق تحقيق هذه المناهج وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسرهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأن داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحشي عما قاله العضد وأقره السيد من أن الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعتبر في كون الكلام خطاباً أحد الأمرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المال وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً في المال فليس الا خطاباً بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من أنه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفى بالصلوح للافهام في المال علم أنه يفهم ما لا أم لا نعم بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه منهما فظهور الخطابية أما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فيالتبؤ والتوجه للافهام ولو حالاً فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متوعاً الى الامر هو انتهى فيه وهو

أرى الأشعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله أفهام من هو متبني لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهومة بالمواضعة والألفاظ المهمة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله أفهام المتبع فانه لا يسمى خطاباً ويقوله من هو متبني لفهمه الكلام الملقى لمن لا يفهم كالثاني قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل المحشى لم يحتفل به لانه لو لم يعتبر لم ينتحق الأفهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم بطلان اللازم المذكور فن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والتمهي فيها لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى ازالة التعلقات قال الآمدي في مسئلة أمر المعلوم الحق ان الكلام في الازل لا يسمى خطاباً قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب العلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطاباً الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل لفهم انتهى وبالجملة فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق بالتجيزي الحادث سواء قلنا بازالة التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما انها صفتان حادثتان فاشان بذاته تعالى فان ابن القطان من الاشاعرة وهم يجمعون على استحالة ان يكون له صفة (٩٩) حادثة خلافاً للكرامية بل مرجع الحدوث الى

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يتمتع قدمه مع قدمه أو ماخوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكافين تعلقه بفعل من أفعاله لا بجميع أفعاله على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة ازيلية واحدة فينتحق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاباً واحداً

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحیوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجاوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واحزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقيده بالمكفنين فانه جمع محلي بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعتراضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكفنين وهو صريح كلام الاسنوي كافي ركب القوم دواهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف ويشمل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتباطاً بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دواهم ومحصل دفع المحشى ما قال السيد انه من قيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلاً وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالانقضاء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا ما عارض تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه إشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيد بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام بقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا يفتى ان طلب الكف في نفسه ايجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للأوجب فان الإباحة عند الخطاب الدال على جواز الايمان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عنها فيكون فيه إشارة الى ان الإباحة الأصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الإباحة هذا وفي المسلم وشرحه واحتنية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التفسير حال الدال في الطلب الخفي لانه المدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم قطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب لتفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالإيجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) لتفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالأحكام اذن سبعة

والخلاف في التسمية لافي المعنى (قوله كالتقصص الميمنة الخ) ان قلت التقصص اتما تقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الايمان بأفعالها أو السيئة فتحرم ويجب اجتنابها فتفيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته ونزهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدون وهو الندب أو طلب الترك بدون وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الإباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتقصص الميمنة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقاً بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابناً فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

واجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة نعم ان عمماً الخطاب ليتناول الأحكام الوضعية كالسيية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السيية أو الشرطية هي الوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج التقصص من التعريف قاهانضمنة أحكاماً والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا ليسرد عوى تناول التعريف للأحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الأحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مباشرة يمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية فحاشاً من السفيه اللازم لخاطبة المعدوم وبالجمله فقد انكشف لك أنه لا مناص من تعميم الخطاب للصرح والضمني فيشكل أمر هذه النقص وظاهراً لا بعد في التزام أنها من الحكم والأحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فالتناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاماً وضعية فتدير (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الداهيين الى ان تملقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخييله وهو ممكن وليس بسفيه وأما حق الطلب فلا شك في كونه سفيهاً بل قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على للطلب وتخييله ليسا بطلب والاين حينما بطلع على ما قام بنفس أبيه المنعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام. ويسمي في امثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامثال موقوفة على اطلاعه على هذا الامر الغساني وكذلك الاب حيناً قام بنفسه هذا الالتزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعلوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسعه مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامراً ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاجل الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعاقب لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالتزام الناجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل ناظر وقتنا هذا كبت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجر العزم لفضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة لنا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم التصريح لمن بعد الموجودين وان نسب الى الخطاب فليس بعيد حتى قال الشارح الفلانة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من أنه لا يقال للمعدومين بأمرنا الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حق فيها اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التخليب فلا ومثله نصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التخليب انما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فدواء كما يعلم من رجوع الى وجدانه فما قيل ان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فنسوق ووجوب الامثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فطابقة المثل ظاهرة وان كان المراد ما وقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو خلاف الالصاف وما ذكر

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفي وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أولية وليس للحكم تعلق تجبزي حادث وظائق الرسل عليهم الصلاة والسلام انما هي لاطلاعال على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلاً بشرط في امثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعمولة يوجبون الامثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فامثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لبيده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاماً ناجزاً بانه عند مجيء الند بصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالجمل المتأخر عنه بيانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أفقولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدوم على وجه الالتزام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالتزام والایجاب حاصلًا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لبيده صم غداً فقد أوجب والزم في الحال صوم الند ولا يمكن صوم الند في الوقت بل في الند وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود ما مور به أزلاً وبالجملة فرغ ربك من العالم وانما هي شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من الندب والتحريم والكراهة نحو الاباحة حيث لا التزام فيها والتحريم نحو الوجوب لتحقق الالتزام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منها في اتيها حكم شرعي (قوله فطابقة المثل ظاهرة) فيه اتيها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتبار ان الاباحة والتحريم يصح ان يراد منها مصدر المفعول لا يصح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفعل اللهم الا ان تكون ال في المثال العهد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آراء من غير أن يتجاوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والجواز ويحتمل كما قبل أنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم السبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عقد الدين وليس إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الإمام في الحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول أفعل النفسي القائم بذاته تعالى لأنه ليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نسبياً ليس متعلقاً منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمصدر كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان الممدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول أفعل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يرتب على الإيجاب بالغاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتيب الشيء على نفسه وأوجب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتيب فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتيب إلى الاعتبارين فكانه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلخ يبان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعه وقوله والترتيب إلخ إشارة للإيراد وجوابه المذكورين (قوله لأن (١٠٢) المتبادر من الأفعال إلخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالغاء يقال أوجه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى أما على المسامحة وأما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب لذا نسب إلى الحكم بكون إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل بكون وجوباً والترتيب بالغاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلخ) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المتقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكفينا وعمدنا الفعل بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته

وجوب الإيمان والنية وحرمة الحسد وأجابه بأنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد الأمر في بأنه فعل بنيء إلخ (قوله لم يكن علم الكلام علماً إلخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقاتاً على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن قسمها وسيلة إلى أقسام العلم بها فلا يجعل المحذور اتقاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يعم الفعل وهو قسم الشيء إلى نفسه وغيره واعلم أنه لا اختلاف على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فإنه إن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضح وإن أريد منه ما حكم به فعني تعلقه بكيفية العمل رجوعه إليها وكونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لأي عمل بخلاف الحكم فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لفعل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أي يتعلق بما يكون الفرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكفينا إلخ) علمت أنه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كفاً ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في محله (قوله في العلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تقويض المتشابه بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة لتقويض وجواز اعتقاد عبثية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالاً فاللزوم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات جنائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالاً أو عآلاً فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استجابته مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا يجب الاعتقاد بوجوديته تعالى انتهى وغير خاف عليك أن تأويل الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح إذ المراد إقضية برهان الوجدانية عليه التصديق بنبوت الوجدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فإن هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة بتأمل (قوله من حيث يقصده الاعتقاد) فيه إشارة إلى أن هذه المسائل التي انحصرت فيها الكلام تكون فيها من حيث ثبوت الوجوب واخوانه لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالانقضاء والتخير من حيث قصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالانقضاء والتخير بعد قوله بتلك الخطابات لاجابة إليه لاستفادته من الإشارة (قوله كون تلك الاحكام الخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزءاً من ذلك العلم حينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق للذكر من تعلق الكل

بالجزء ولا كون تلك الاحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملكة ويكون التعلق من تعلق السبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك أنه لاجابة لاثبات كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته إلى الإحالة على الظاهر السابق إلى الفهم ولا إلى الاستدلال عليه

من حيث يقصده الاعتقاد إذ يصبر معنى قوله والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالانقضاء والتخير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فإن في التسمية معنى التخصيص ولا شك في أن معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الأولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى الفهم لا كونها بعضها من معلوماته والآن يطابق قوله لما أنها لانقضاء إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام إلا إليها فإنه يصير معناه حينئذ أن تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام إلى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركاكته وإذا كان التعلق في القرينة الأولى من قيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على أن يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية التدبر وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لأن أخذ الخطاب المضاف إلى الله في تعريفه بشره بكونه شرعياً لا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تحريم الأول أي لفظ الاحكام عن الإضافة إلى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيداً لأنه تصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما قلنا عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني إذا كانت إرادة المعنى الثالث تصفاً

بقوله والآن يطابق الخ لذكور التعريف جامعاً يقتضي انحصار معلوماته في تلك الاحكام انما ذكره الشارح رحمه الله إشارة إلى تعريف الملمين أفاده بعضهم (قوله والآن يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركاكة كما يفسح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركاكته غير مسلم إذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد المسمى ولا في جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الأولى أن يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين إرادة المعنى الأخير من الاحكام ثم الملاوة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والافلاحتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني أن لفظ الشرعية الواقعة صفة للاحكام جزءه المعروف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد الكلية والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سييه عارضة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعبء اقلها كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال احتمالي فيها قلت عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق وعلمه بان جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متعلقة منه اخي التصديقات الخصوصية او جمل التصديق على مذهب الامام متعلقة بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل (١٠٤) بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الانفرادي وارادة كل حكم بخصوصه لا يكاد الذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بسده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الحبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى بسمي علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها فلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قيل تعلق للسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث فلا تكلف كما ستطلع عليه قل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسمو اما فيسد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة حينئذ لا بد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى بسمي علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل بسمي علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد بسمي علم التوحيد حينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق للسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

انويه معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه لفقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة العدول (قوله حينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هادي الذي لا يتعدى عنه الحق وبحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة بمعنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرثى هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بفضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بفضية قبل انزعاج النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكة له

(قوله بمعنى متألفه الخ) إشارة الى ان المراد من المتعلق بالسكنر هو الكل الجموعي ومن المتعلق بالنسخ هو الأفرادي فلا يلزم اتحادهما وإنما يلزم اذا أريد منهما الجموعي أو الأفرادي فإن قلت فإذا عكس الأمر لا يلزم فلم اختبر من الأول الجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المتائل العلم وهو خلاف المشهور أقاده بعضهم (قوله بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أي لا بأن لا يخالف للقطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات في الاعتقادات ولا بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد واللام يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع في الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لا يدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لا يستدبه لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتي وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية في قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا أي كما اخذت من العقل وقيل أي كغير الأكثر الذي يتوقف ثبوته على الشرع كالخبر والنشر والصراف (قوله في كلام الموضعين) أي موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لسكونها أحد طرفيه أي لكون الكيفية أحد طرفي الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهر وأما عروض الادراك لها فلان عارض العارض للنسبة عارض لذلك الشيء

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع وجميع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم التكلف في معنى التعلق حيث لا يخفى ان جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات الخاصة أو جمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض اهـ (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد المعنى الاول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يمرض الوهم العقل فبقوله في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤبداً بالوحي المقيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أي ان أريد به كون الشيء منسوباً الى الخ على أي وجه كان فالامر في محله معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يثبت التعلقان متباينين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قيل تعلق العارض بالمعروض لسكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل الحنفي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع

(١٤ — حواشي العقائد أول) بالواسطة أقاده بعضهم (قوله الفاضل الحنفي) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد نعم ان العلة الغائية علة ومتقدمة فعلاً ومعلول ومتأخر خارجاً فاللزام من غائية الشيء لنفسه كون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المنابرة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب لما فيها المصريح بالوجود الخارجي لما هو غاية نفسه والجواب ان العلم له في الذهن وجودان ذهني وهو تصويره قبل تعلقه وأصيل وهو حصوله في الذهن بعد تعلقه بنفسه كما ان الحيان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها وعصمه الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف يقال رجل شجاع مثلاً دون الثاني فالعلم باعتبار الوجود الثاني علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثاني بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة إلى الخارجي أفاده مولانا خالده قال الخيالي وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو
 يرد بوجهين أحدهما أنه لما علم التعلق صح اعتباره بالنسبة إلى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الأولى أن يعتبر بالنسبة
 إليه فيقال منها ما يتعلق بالعمل فلا لفظ الكيفية لأنه أخصر وأوفق بقرينة الآتي وثانيهما أن الحكم سواء كان لشيء أو أدرا كما
 أحد طرفي العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لأجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي
 بينهما مع أن الكلام يكون على وثيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الأول لئلا من قوله أن أريد مطلق التعلق فالامر
 ظاهر والوجه الثاني من أن النسبة إضافة بين العمل وكيفية في نفس الامر وعبرة الخيالي فيها تقل عنه صريحة في الوجه
 الأول وعارنه في الأصل تحمل الوجهين وحاصل الجواب أن الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث
 الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الأول دون الثاني فلا جواز فضلا عن
 الأولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

(قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ) يعني إذا أريد مطلق التعلق فكما أنها تتعلق بكيفية العمل تتعلق
 بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل للإشارة إلى نكتة
 وهي أن تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فإن الأحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث
 الوجوب والتدب ونحوهما بخلاف أكثر الأحكام الثانية أشئ ما يتعلق بالاعتقاد فإن تعلقها بنفس
 الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال عامة الأحكام لأن بعض الأحكام تتعلق بكيفية الاعتقاد مثل
 معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
 حاصل ما قل عنه بقوله يعني أن أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى
 كيفيته لكن الثاني أولى إذ فيه إشارة إلى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية
 وعبرة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغي أن يعلم أن المراد بالكيفية على هذا التوجيه
 الموارد الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاثبات به على الوجه المشروع والالتماس قوله وتعلق عامة
 الأحكام الثانية الخ لأنها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وليس معنى
 قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية أن تعلقها به من حيث أنه مفيد لهذه الحشية ومعتبر معها كما في
 قولهم الإنسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد أنه يلزم أن لا تكون الكيفية
 عبارة عن الأحوال المينة في الفقه بل تبدأ للموضوع وتتم له بل معناه أن تعلقها به من حيث أنه
 ثبت له الكيفية وأنها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وإن أريد

مبين على عدم رتبة البلاغة
 وتبميز العلمين وجواز
 التعلق بالعمل مسام لكونه
 محل للمعنى المراد واعتبار
 الحشية في إحدى القرينتين
 بلا قرينة لا يرتضيه الطبع
 السليم أفاده مولانا خالده
 (قوله لكونه معروضا
 الخ) أي لكون العمل
 معروض الأحكام كما أن
 الكيفية معروضة لها لكن
 معروضة العمل والكيفية
 للحكم بمعنى النسبة بلا
 واسطة لكونها طرفي
 تلك النسبة في نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعرضتهما للحكم بمعنى الإدراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم وقوله أو الاثبات به
 به أي من حيث المباشرة ويحتمل أن كلة أو للتوبيخ في العبارة أو أنها بمعنى الواو ويكون المظف للتفسير كما يرشد إلى هذا قوله بتصحيح
 الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع (قوله والالتماس) يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون
 الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق في الأحكام الأولى والثانية تعلق ذي الناية بالناية إذ المقصود من الأحكام المتعلقة بكيفية
 العمل تصحيح العمل والاثبات به على الوجه المشروع ومن الأحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاثبات به على
 الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لأدراج لفظ الكيفية في الأحكام الأولى إنما تنشأ إذا فسر التعلق
 بتعلق المعارض بالمعروض لا بتعلق ذي الناية بها أفاده بعضهم (قوله لا من حيث ذاته) عطف على قوله من حيث أنه الخ وهو
 احتراز عن الأحكام المتعلقة بالاعتقاد لم تكن تعلق ذي الناية بالناية والتعلق في الأحكام المتعلقة بكيفية تعلق المعارض بالمعروض فلو
 اعتبر التعلقان تعلق ذي الناية بها لكان تعلق الأحكام الأولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الأحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن
 يكون التدبر إشارة إلى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككيفية العلم

بالشخص وكونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد بما لا يرجع إلى إقادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك ومحمّل أن يكون الأمر بالتدبر إشارة إلى صحة أن تكون الحيثية قيد الموضوع والحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو للكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لأنه لا يذهب عليك أن تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليس على نحو واحد إذ الأول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه إذ الطرفان يتفق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي إلا على القول بمذهب الإمام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تميم المعتد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والمتبادر

الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بد من ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بأن يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفية لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للإشارة إلى التكتة وفي كلام بعضهم وجه الإشارة أن طرفي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما لها العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموصوفاً أولى للموضوعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالد بن محمد بن المولى الحنفي تبعاً لفظة كلام

به الخ) أي وإن أريد بالتعلق التعلق الخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير أن يكون الحكم نفس النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل أن الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير أن يكون الحكم ادراك النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل أنه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة إلى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد إذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو أن المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فإنه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحنفي المدقق من أن تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فثبت فيه إشارة الخ) يعني إذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة إلى العمل إشارة إلى تكتة وهي أن موضوع الفقه العمل لأن المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً إليه ومثبتاً له بناء على أنهم إذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقيدية أضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الأب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من الموارد الذاتية له فيكون موضوعاً له إذ لا معنى لموضوع العلم إلا ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتى ولا باعتبار نوع عرضة الذاتى إذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحنفي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوع العمل لأن معنى قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال أنه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعاً إلى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما أن قولهم التية الخ) قال الفاضل الحنفي التية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة إلى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والألزم أن

المولى الحنفي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للاصولين أعم من القلبي وغيره قال الشارح الحنفي عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن للنية في الوطوء واجبة وإن الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به إلى جواب ما قيل أن أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية ونحوه والحمد ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب مخرج الاعتقادات اذا التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل الغالب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والمعوام انتهى معنى كلامه وبه يهتد ما شيد الحنفي ببيان من القواعد يظهر ان ما ذهب اليه الفاضل الحنفي لا يجد غنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتغذي الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كسئلة المجنون والصبي) كما يقال يجب ان لا ينفذ مال المجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والمجنون ضمان ما تلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكاته ما لهما وتقدير الثاني الولي يجب عليه ضمان ما تلفاه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أي فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل الاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الحنبلي (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ) أي والجمع

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فخذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولاهم عدوا الخ يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المين فيه احوال قسمها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) فني كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل المعطوف على معطولي عاملين الخ) يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل المعطوف على معطولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ الجورر ليس بمقدم لاني المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والجورر ففعل قوله وبالثانية الخ وقع من الحنفي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي يسمي العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات. فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أي ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل (قوله لان حجة الاجماع من مسائل اصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجة الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكامل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض فان له ثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكامل الصناعة لانه له فلذا تعرض الحنفي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين أي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق بها. آيات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

منصوب على المفعولية للفظ المتعلق (قوله اورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجة القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجة الاجماع والقياس دون أخوهما لانهما كثر فيهما الشغب من الحق من الخسارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجة الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة ممن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا ضميا ولا معنى

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجة قيدا في موضوعه فليست من الاعراض الثانية له قال ابن الهمام ان افاد الدال يشير على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد منصفاً به اذ الموضوع هو المقيد فالجواب المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيد بحث حيث عن احوال له أخرى غير المقيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفة لبحث فيما علم ثبوته او فيما لم يعلم موضوعه فظهر ان عدم البحث بتحقيق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير منوط على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع الاصول الموجود قابل بحث عن احوال غير الوجود وحيث اذا قلنا موضوع الاصول الدليل المسمى فينبغي ان لا يبحث عن حجة في نفسها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنوان بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن احوال آخر من كونه مقيدا لكنا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

(قوله كالموجود مطلقاً) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلقات أي من حيث استادها اليه تعالى وقد ذهب إلى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخص مما قبله وتقدم في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

(قوله أي الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالأحوال أن الحال عندهم يقال لها ليس بوجود ولا يمدوم أي يكون واسطة بينهما فكأن السلب معتبر في مفهوم الحال فكأن في مفهوم الصفات السلبية (قوله لأن مرجعها الخ) وذلك لأن البحث عن الإمامة في مبحثها من حيث أن نصب الإمام واجب على المسلمين لا من حيث أنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال لها الخ) أي فاندفع توهم عدم نفع هذه الملاوة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضاً منه وجود بحث آخر من علم آخر كالإمامة من الفقه لا يجدي شيئاً أصلاً اذ هي من الفقه أصالة واستحقاقاً ومن الكلام جنباً واعتباراً كما سيوضح به أئامته

يشير إلى أن له مباحث الخ) أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات الخلقات أو المعلوم من حيث يتعلق به أثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا حل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الأحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأفعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثاً على حدة وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما فإن الأحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الأنبياء والإمامة بمعنى نصب الإمام راجعتان إلى صفة الفعل كذا تنل عنه (قوله على أن الإمامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أنها أن سلنا أن الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالإمامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لأن مرجعها إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين فيكون راجعاً إلى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن أمكن ذلك بناء على أن أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب أن مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والأفعال والنبوة والإمامة فيصح أن مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لأن مبحث الإمامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحقق المدقق فيه أن كون الإمامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجملة علاوة هنا لأنه ليس علاوة هنا بالنظر إلى قوله وإن رجعتم الكل إلى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فإن قيل إذا كانت مباحث الإمامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الأهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميق العقائد وموضوعه فلم يمد كونه من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة يعلم الفروع اليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائيات أذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودينية لا ينتظم الأمر إلا بمصطلحها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

مولانا خالد (قوله لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض طرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي لعمري في بعض المعين المهمة وهي ظاهرة وقوله أذ هي أي فروض الكفائيات علة لكون القيام بالإمامة ونصب الإمام من فروض الكفائيات لكن بضم مقدمة معلومة إليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وجبارة شرح المقاصد وهي بالواو

(قوله مع القطع بأنه الخ) أي لعدم عمومها في المكلفين لكونها محمولة على أهل الحل والعقد من العلماء وأرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة إلى غالب الأعمال البدنية إذ قد لا يحتاج إليها قروناً لاستقرارها في أهل بيت وانتقالها عن أكابر ولددة عمله بالنسبة إلى أجيال أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج إلى الاستخلاف أيضاً ففي كلامه إشارة إلى دفع ما يقال غابة هذا كله من غير حاجة إلى إجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج إلى الاستخلاف أيضاً ففي كلامه إشارة إلى دفع ما يقال غابة هذا كله جواز إدراجهم بحث الإمامة في الكلام لا إخراجهم له عن الفقه الذي الأصل دخوله فيه فإنه إن لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفنين نظير ما مر في كون الإجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الخ) جواب لما وقوله مناقاة اسم إن وقوله إذ هي في الأصل علة الاندفاع (قوله إذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الإجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به ثابت أبوه إلى على كرم الله وجهه وهو صغير فدعاه بالبركة في ذريته فكان هذا الإمام (١١٠) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرقاً له رضي الله تعالى عنه ومن

ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فإنه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له الأخذ الفقه عن حمادين سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا إشكال على تقدير تابعيته إذا المراد من التدوين التدوين الخصوص بتمديد القواعد وترتيب الأبواب وتكثير المسائل بادلها وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لقلة الوقائع)

يفتقد حصولها من كل واحد ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الإمامة اعتقادات فاسدة واختلافت بادرة سبها من الروايف والحوارج وميل كل منها إلى تمصبات تكاد تخفي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام وتفضي عقائد المسلمين والتدح في الخفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير نفع بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والإمامة والمعاد وما ينصل بذلك على قانون الإسلام أه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر إلى الحقيقة ودرجها بالنظر إلى الظاهر لكونها من المقاصد فادفع ما قاله الخشي المدقق أن بين كون الإمامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة إنما وقوله إلا عند بعض النشبة مناقاة إذ هي في الأصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله إلا عند بعض الشيعة الخ) فإن مرجعها عندهم إلى نصب الإمام اتصف بالصفات الخصوصية واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا إنما يصح إذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشر به عبارة فتاوي السراجية والا فقد حذف الفقه الأكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لأنهم الواضعون للأحكام الشرعية وكانت عاذهم في ذلك إرشاد المسترشدين فلو كان تدوين الأحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة فلهو كذا نقل عنه ومحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع ونعمتهم (قوله بدون التدوين لقلة الوقائع)

الاولى أن يزيد قبل لقلة الوقائع لصفاء العقائد بان يقول لصفاء العقائد ولقلة الوقائع اذ هذا بيان محصل الدفع كما اعترف به للاهتمام والجزاء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد (قوله وهو قرب العهد ولقلة الوقائع ونعمتهم) لا يخفى أن لفظ هذا في قول الخياطي هذا مع ما عطف عليه أن كان إشارة إلى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وإن كانت إشارة إلى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدون اللام فالحق أن يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله الخشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفاً على بركة ونعمتهم معطوفاً على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء إلى قوله ولقلة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لقلة الوقائع مع ما يعمده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أي كون هذا إشارة إلى صفاء بدون اللام ويترتب أن المعطوف في ولقلة الوقائع هو قلة الوقائع واللام زائدة أفهم للإشارة إلى أن ما قبله علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص) أي للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وأما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) أصالة بمعنى انه يبنى عليه الدعوى والا فالمقصود بالذات الدعوى والاثبات بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام ونسيفه على أجل النظام (قوله سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات الدينية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلفها بعامين أعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتنع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استبطاء ولا يناق ذلك عدم معرفة من هو فيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنفع به وما تضرر دينية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بشيئها

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به وما تضرر تصديقاً ناشئاً عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أي لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمقاد (قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً) بحث فيه العلامة الكنتري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام (أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا ينطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولاً فانه ينطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعاقباً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقباس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالك رحمه الله عن تبعهم على ما قال في التفرير في ثيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابعه كالزهري والاصاري عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت الم عرف هنا هو المسائل) يعني أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا أي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدلة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدلة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وبكلامنا في الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وأن حصل من مطالعتها ذلك فان أراد مطالعة المسائل مطالعة ألتاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألتاظها ولا يخفى ما فيه وإن أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المقاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى هنا إنما هو مطالعة ألتاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقام أيضاً مع أن الشارح يصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى في الجتهاد غير مسلم لانه في صدق استبطاء المسائل عن الادلة فكيف يمكن أن يقال له انه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروقه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم وهو انه ان أريد بالمسائل المدلة بمجموع المسائل والدلائل فالطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وإن أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى الجواز بسلافة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وتحاصل الدفع اختلر الشق الثاني بان يلزم المجاز ولذا قال الحنفي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو القدر ونحوها نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٣) نحر المرام اه كنفري (قوله والمراد بالاحكام) أي الاحكام العملية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا قل عنه حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتيا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمية (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تتمثل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في محته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل الحنفي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسأني لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال الحنفي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقتان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصورته آلة للاحاطة وماله إفادة الاخبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب الملوومية كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله انتقيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنفري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنتري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنتري يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشر بخلاف الواقع (قوله بقي شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع مقسمافي كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العملية الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن اخبراه في الاصولين لا سيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنفري

(قوله ثم لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري الخ) وأيضا أي فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكالية وهذا لغو في مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التباير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كقري (١١٣) (قوله ملكة استبطاه) هي عبارة

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه ونسب هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاهدا إياه ويسمى عقلا استفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبه متى شاء من غير تجسم كسب جديد ويسمى عقلا بالتفكر (قوله عرفا) سيما انه أضاف التمسيد الى القواعد وهذا صريح في أن المرفق هنا عبارة عن المسائل كاندسه أولا وقال الكفوى وحنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المرفق هنا احدي الملكتين ولا تسميتهما إياها بالفقه وليس في كلام

زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصلة : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اليقظة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لا يخفى أن اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير الشكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الشكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المرفق) أي أما جعل المرفق بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استبطاه المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجسم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرحح فما ياباه قوله تدوين الملمسين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلابسه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسميته * وأما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم اه ولنا قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصر في ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن قس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قاله الفاضل الجلي أنه يجوز أن بعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها للملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسميته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم نقاهة المقلد الخ) فان المقلد أي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون قضاها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال في شرح الخنصر المضدي أورد على تحسد الفقه أنه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العمامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(١٥ — حواشي العقائد أول) الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودونوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ما ذكره أولا إشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا إشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تبديلا على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن والطفاه (قوله أي غير المجتهد الخ) باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العمامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

(قوله مع انه ليس بفقير الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه قطعاً مع دخوله في حده والقول بانه اجتبا في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه بفضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ماقاله العاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل اشتباهاً يعلم اولها من قوله وأما الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل لنا فاضل اشتباهاً يعلم اولها من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة انفاذة بلا دليل وبعلمنا من قولنا على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر انه لو حمل العلم المعروف هنا على الملصقة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهد والظاهر انه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اه) * فيه نظر لا نا (١١٤) لا نسلم هذه المقدمة قوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه فقابل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتخذ على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف لو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع أنه ليس بفقير اجاباً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه قطعاً اه كلاهما فاندفع ماقاله الفاضل الخ وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المنبذة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية * وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة انفاذة بلا دليل فلا يلزم فضاة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً بمجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما ورد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المنبذة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة قص تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيهاً مع أنه ليس بفقير اجاباً لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المنبذة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذ حصل للمجتهد

فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد ظن مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله * قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً انه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على أن ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضاماً لاعمى له أصلاً اه فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن تم بهذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لعمه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اه ككتري

فلن يحكم يكون معلوما عنده. قطعا أما الاولى فلان نقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى * وأما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله إلى العلم بيقينه قطعا فاندفع ما قبل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقيناً لأنه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقيناً مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان نقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي إلى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد قتيلاً بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المقيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى أنه لو أدى رأيه في الزمان الثاني إلى خلاف ما أدى إليه رأيه أولاً ثم طالع المسائل التي أدى إليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه إلى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فيستدفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات اطلعوا شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اهـ وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قبل هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل للمفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باقٍ واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولمذه للمباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاء ما فليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر المضدي من مباحث الاجتهاد وتعریف الفقه (قوله غايه ما يقال الخ) جواب عن الإيراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفتية بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تناقضاً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد القسیر المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً اذ لا معنى للفقه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فتلعه غير المجتهد بتأنيهِ فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون قتيلاً * والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون قتيلاً (قوله بملاحظة الجية الخ) فان قيد الجية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الاشار في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله انما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قبل لا يجوز لهم ذلك لقد رتبهم على النص بالوحي . ومن رايه قوله تعالى (ان اتبع الا ما يوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قبل لا وقيل لم . فاذا جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم او هم معصومون عنه في الاجتهاد قبل الثاني وقبل الاول ويدل عليه قصة سليمان مع ابيه داود عليهما السلام (١٦٦) كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الادلة عليه

قصة أسارى بنو نوح على ما في قوله تعالى (ما كان لى أن يكون له أسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذن لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينبهون عليه قطعا فيؤيدون بالوحي الالهى ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (انما أنا بشر مثلكم اذا امرتكم بشي من أمور دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشي من رايي فامضوا انا بشر اخطئ واصيب ككثير افراد البشر) كذا فسر بعضهم وقد ورد في الصحيح (ألسي كما تسمون) صدق رسول الله وورد أيضا في الصحيح (انتم أعلم بأمور دنياكم اه) كنفري مع

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية . فان قلت لم يخرج هذا القيد علم الله تعالى بالمسائل النقية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله لارسل علم اجتهادي) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والمثالثون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قاله واختلقوا أيضا يجوز البعض حملة على الخطأ والسهو ومنهم آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها قلتمنى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضي الله عنه لثبوت لأدري في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقه مثل ما مر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول تحرر السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون في ضمن الفواعل الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها جملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتفريد المعرفة بقوله اجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه حزفي وقوله في افادتها متعلق بالأحوال حال علمه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر قلتمنى سمو معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فتوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادئا بسيطا أو مركبا وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوابعها كقولنا الامر للوجوب أو لارضها كقولنا العام يفيد القطع أو لتويع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد المظن

زيادة (قوله أى من السؤال الخ) اقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولي عاملين فالعلم مختلفين ويندفع الاشكالان مما بالترام العطف على الموصول اه كنبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجمالية لا تعيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في افادتها متعلق بالأحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان النظر متعلق بالادلة لا بالأحوال على ما زعم فهو خالف من الادلة أى الادلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام

(قوله وإنما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الأدلة أجمالاً في إفادتها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كما في المنهاج (قوله وهذا على تقدير أن يكون قوله أجمالاً الخ) بحث فيه العلامة الكنتري فقال بعد حل عبارة التعريف مانصه أن جعل الجواب الأول من الأجوبة الساجدة على تقدير وهو أن يكون قوله أجمالاً متعلقاً بالأدلة والجواب الثاني على تقدير وهو أن يكون قوله أجمالاً تمييزاً عن نسبة المعرفة بما لا معنى له إذ الظاهر أن الأجوبة الساجدة تجري هنا ولا تختص بأعراب دون أعراب على ما حققناه على أنك قد عرفت فساد كون قوله أجمالاً متعلقاً بالأدلة قال في (١١٧) الأجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله

قال في هذه الأحكام الكلية بسمي أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث إفادتها الأحكام وأن تلك الأحوال أعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم إذا قرر هذا فاعلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً على قوله معرفة الأحكام يرد عليه أن أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تقيد معرفة أحوال الأدلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحة قن من طالع مثلاً الأمر للوجوب والنهي للتحريم والعام بغير القطع إلى غير ذلك يحصل له العام بأحوال الأدلة الاجمالية وهذا على تقدير أن يكون قوله أجمالاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بأن الأمر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الأدلة العلم بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك أن المسلم بأن الأمر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سمو العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الأجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله أجمالاً متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التنايز الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكية المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي منه (قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني برد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بأن المعرف هنا هو المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل المدللة التي تقيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحة قن من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التنايز الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري هنا لأن العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لأن موضوعها ذات الله تعالى مثل

واحد وهو أن يكون قوله أجمالاً متعلقاً بالأحوال أو تمييزاً عن نسبة المعرفة ومؤداها واحد اه وأما التحقيق الذي أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام أن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها إلى معرفة أحوال الأدلة التي لا تحصر في عدد ليستكن من ضبط تفاصيله فاحتجج أن معرفتها على وجه كلي أجمالاً يرجع إليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمعنى سمو معرفة أحوال الأدلة بطريق الأجمال أو الأحوال الاجمالية للأدلة في إفادتها

الأحكام بأصول الفقه ثم قال فلا يترحم أن يفيد الأجمال يعني عن قوله في إفادتها الخ وإن قوله في إفادتها متعلق بالأحوال إذ لكل قيد منقعة وإن المفيد هو الأدلة لا الأحوال اه (قوله أو يقال التنايز الاعتباري الخ) التنايز الاعتباري على مذاق السبيل الكوني أن العلم بالمسائل تقه له تعلقان تعلق بالمعنى وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الأول هو مفيد وباعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد أن المسائل نفسها من غير اعتبار خصوصها في النفوس والأذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أوردته عليه السبيل الكوني مدفوع بالتفرق بين حصول الشيء في نفس الأمر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما أن بين الدلالة والإرادة فرقا فتدبر وإن لم يكف التنايز الاعتباري فلك التنايز الثاني بأن يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التنايز ذاتي لأنه مقابلة الكل للجزء وتنايزهما ذاتي

(قوله لأنه لايجزى في
المسائل السبعة الخ) فيه
أولاً أنه مبني على كون
أدلة نحو السمع والبصر
سمعية صرفة وأنه لا يتم
لها أدلة عقلية وثانياً أن
السمع وإن لم يكن ورد
إلا في ذاته لكن أثبات
ذلك لذاته تعالى بناء على
صفة الوجوب قد رجعت
المسائل إلى ما موضوعه
كل رات انحصر في
الجزئي خارجاً فتدبر
(قوله لا يتحقق حينئذ
عقائد جزئية) فيه نظر
ظاهر فإن مسائل الكلام
باعتبار كون موضوعها
الواجب كلية وباعتبار كون
موضوعها الذات الجزئية
جزئية فتدبر (قوله وإن
لم يعتبر الاشتراك الخ)
بحث فيه بأننا لا نسلم
ذلك لم لايجوز أن نكون
جهة الاشتراك غير هذه
الجهة بأن الكلام نافع
من جهة أنه رئيس العلوم
وأنه الذي يثبت مبادئها
كما أن المنطق نافع من
طريق الخدمة فقد اشتركا
في مطلق المنفعة التي هي
غير إراث القدرة
الكلامية والقوة النطقية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها أن يقال العلم
بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والتواعد
الكلية أن مبدأ العالم عالم وقدير وواحد وبؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو
الله تعالى الواحد القديم الخ العلم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً
أن ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من
ادعي النبوة وأظهر المعجزة فإنه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمداً عليه السلام
يجب التصديق به وقس على ذلك بواقبه وفيه نظر والأولى أن يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله
تعالى أرسله بالحق وصدقته بالمعجزات لا تقرر من أن موضوع المسئلة يجب رجوعه إلى موضوع العلم هذا والحق
أنه ما يقال نكف لأنه لايجزى في المسائل السبعة ككونه سمعياً وبصرياً ومتكلماً فإنه ما ورد السمع
إلا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليلاته على
الحواشي الشريفة على شرح مختصر الأصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست
بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قيل من أن موضوعها وإن كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور
إلا بوجه كلي فيكون قضايها كلية موضوعها منحصراً في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لأنه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله بعد في المواقف) وجه السيد الشريف
بأنه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميته كلاماً ولا
يخفى أنه أن اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث للتطبيقات في علومهم كذلك الكلام
مورث لنا قوة الكلام في علومنا فإن الوجيهين واحد وإن لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو
لا بصير وجهاً موجهاً لتسبته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعها الشارح
وجعلها وجهاً واجداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لأنه لو لم يعتبر إراثه القوة
للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه إذا لاشتراك في أهم نافع وإن كان تقع الكلام
بطريق الرياسة وقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فإن الكلام يستمد به باعتبار
المباني والمنطق باعتبار ما يمرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فإن فقههما
بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يمرض المبادئ فهما أولى بهذه النسبة (قوله لضاع
أما قيد الأول) يعني لو لم يتبدد الإطلاق بقوله أولاً لضاع أما قيد الأول في قوله أول ما يجب الخ
أوضاع ذكر وجهه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه أن كان سبب إطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الأول ضائعاً لا حاجة إليه
ولظهوره تركه المحقق وإن كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه
التخصيص ضائعاً إذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص قوله
إذ لا شركة دليل لقوله إذ ذكر وجه التخصيص لا لجمع قوله أما قيد الأول أو ذكر وجه
التخصيص فلا يرد ما قاله المحقق المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الأمرين والدليل إنما يفيد
لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما إذا قيد الإطلاق بقوله أولاً فإنه يكون ذكر كل من
الأمرين في موقعه وبصير للمني أطلق اسم الكلام عليه أولاً لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقلية وشواهد عقلية. واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

المحقق الكنتري فيه بحث أما أولاً فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون المباحة معه فالتخصيص المذموم كونه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فتثبت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان وانما التأفلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يا بني من مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل أن بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالمعزلة أولى باثبات تلك الواسطة لانها من المنزلة بين المنزلتين فأجاب بقوله لكن ما لهم الخ والمعزلة حكوا بخلود الفاسق في النار وقيل

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تميزاً له عما عداه قبول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً فأجاب بما سمعتم ثم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لنعني الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لو لم يقيد به الخ والحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل أن اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أو لأنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزاً مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه فلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن تأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين قائم بعموم في تلك التسمية (قوله أي الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الايمان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركيب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصداقاً ومقرباً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غلطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لكون محل تركب الكبيرة لأنه ليس بمؤمن لكون محل الجنة ولا كافر لكون محل النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار لكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم محله في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لتركب الكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق محلاً في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما ينوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لا باثبات الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم تنفي الواسطة مطلقاً بل تنفي واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندي أن ما قاله السالكوني هو الاوجه لمن تأمل

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطابقة النجلى الصفاتى نعيم والذين لا يصلون طمعا في الثواب وهربا من العقاب فان هؤلاء ليسوا من الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتع الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم انهم لترقيهم عن افرقين يعرفون كلا منهما (١٢٠) قدبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش المحقق الكنتري في هذا الاستلزام

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور إنما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقا ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجرح حجة ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور إنما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقا كما لا يخفى على أبلى النهى اهـ هذا وفيه أولا أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بأيمان قاطب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نقا قاطعا وثامنا أن قوله ضرورة أن من ظن الخ مخالف لما وقع يقينا فان الشاك فضلا عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبدا ولهذا جمل حجة الاسلام الفزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

الامبات وجهه سببا للاعزال (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرنا في العمل فيجبون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فتم معذرون لعدم اطلاعهم على الأمور به والمنهى عنه وقالت المعزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقيحها ويرد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهر) حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت بواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعزلة بقبول الوساطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزتين لان الفاسق عنده منافع داخل في الكافر لان التفريق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد ببولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافرا أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الا في لائباها حيث قالوا ارأهل الله في أسماء أهل الكبار علي أقوال فالجوارح يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وانباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو النفي وركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والتفريق ونقل عن بعض المتأخرين من المعزلة انما لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل تنفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق حينئذ لا يكون الوساطة بين الايمان والمطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان المنفى هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءا منه فلا منزلة بين المنزتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدم الشخص على المصبة المنفضة الى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرح حجة لا يدخل يده في ذلك الجرح فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على أنه يقول انه منافق في التصديق ولنا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية (قوله ينافي كونها داري ثواب وعقاب) يعني ان احاطة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فبئها موضوعا للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

أما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت ثقاق أهل الاصرار بلا أدل شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي لتحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ما تنفيه الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معني كون الجنة دار الثواب لها مختصه بالثواب لا تتجاوز الى العقاب لأنها لا تتجاوز الى عدم

(قوله)

الثواب كما توجه السائل فعل هذا تلك الاضافة انما تعيد الكلية القائمة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لا تنكس الى نفسها والجواب الثاني مبني على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما يقيد الاضافة من الاختصاص الحصري الى الاختصاصي الارتيابي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه أقامه الكتبوى (قوله أي ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عتاب لكن لا يخفى عليك ان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا بما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم ثبوت بعض داخل الجنة كالاطفال عند الممثلة فالظاهر في الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ما قررناه (قوله وقد نص الممثلة) الا ان يقال المانع يكفيه الجواز اه أقامه المحقق الكنتري (قوله والاولى ان يقال الخ) قال المحقق الكنتري بل الاولى ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

(قوله ولو سلم) أي ولو سلم ان معنى كونها داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقتهما وهم عند الممثلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان رتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو رتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيحجى تفصيله (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما بدل عليه الباقي) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للمعصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أي الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله ونسب عليه قوله فدخلت) أي دخولا معاقبا بما مستحقا لما لان الكلام فيه وثفرعه على الكفر والعصيان ولتأنيبه الى نفس ذلك الصغير أي دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب ممثلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطال الكلام على نفسه في بهت الحياني اذ بكفيه أن يقول ان المتاسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب ممثلة بصرة واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والمعصى وأما ذكر مادة المطيع فهو لارضاء الثمان وطلب اليان (قوله قالو اتركه بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو اتبع العبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أي أوجب الحياني على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفسه في دينه (قوله فلزمه ما لزم) أي لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة المعصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يمينه صغيرا أو يسلب عنه غلة قال الفاضل الاسفرايني في دفع الزام الاشعري عن الحياني بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجهه بالنسبة الى شخص آخر فلهذا كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسبه صلحاء كان

(١٢٦ - حواشي المقائد اول) ماسيجىء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الاتع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لضعفه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المتقول من المحشى غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاتع له فمنه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له المام بمن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فكل اقتضاه المحشى المحقق فيها هو الاولى على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار تدبر (قوله فلهذا الخ) وشبهه بهذا ما نقل الحضر عليه السلام من قول الصبي حفظا لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما الفلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسبه الخ) ولهذا لما أوردى عليه السلام من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشح وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه ارجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والاولى لمعجب
عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول له كان أمانة الأخ الكافر موجبة لقوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كنفار
قريش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فأت الاصلح في حقه لورود الأثر بذلك ولأن الصورة
المذكورة أولا في دفع الالتزام (١٢٢) بمدة جدأبل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أبويه

لكمال شفتيها عليه على
ماهو المستفاد من القصة
الخصرية الا أن يقال ان
دافع الالتزام مانع يكفيه
الاستناد بهذا القدر فليدبر
(قوله لكن يلزمهم الخ)
قد يجاب عنه بأنه بل
يكون سببا لكفر آباءهم
بأن يهكونوا راضين
بكفره كذا قيل (قوله
قلت تعرض الثواب الخ)
استعرض جملة متصديا
قريبا من الثواب يقال
عرضه تعرض أى تصدى
والتصدى أصله تصد من
الصدد بمعنى القرب
قلت الدال الثانية ياء كما
قيل في تقضى البازي
وبالجملة التعريض عندهم
عبارة عن اللطف المفسر
عندهم بما يقرب العبد
الى الطاعة فيلزمهم الترك
فيمن مات صغيرا فلهم
لا يقولون بالاصلح بمعنى
الافق للحكمة حتى لا يجب

الاصلح لهم إيجادهم فترعاية الاصلح الكثيرين فأت الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه
اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل أصاح
شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح
الافق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للنسب التليل قبيح في حقه تعالى وقبل
أيضا في دفعه بأن الجبائي لا يقول بأن الإبقاء وإيصال الاتع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والافدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل
في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند الممثلة أمر آخر سوى وجوب
الاصلح فكان الجيب خلط أحدهما بالآخر وقال في المواقف وأما الممثلة فأوجبوا على الله تعالى بناء
على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعبده عن المعصية
كعنة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبمضم)
أى بعض ممثلة بصورة لم يعتبر بجانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه لتواب
والدخول في أعلى المنزلين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لأن
ما هو الواجب على الله تعالى هو تعرضه للتواب وإبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في
حقه والكفر إنما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك
الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه
دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعرض الثواب عندهم ليس بموقوف
على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف
عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الافق)
بمعنى ماقتضيه حكمه الازلية وتدير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله ونجح تركه سواء كان فيه
قبح العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن حينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى
(قوله أبو منصور المازي) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن
الشياني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كسئلة
التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان وبمسئلة ايمان المقلد على ماسيجي (قوله الظاهر ان
المقول مجموع مافي الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لأن
القربة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافي الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن

الاجابة الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للتواب وقد يجي
التعرض بمعنى الإشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده الكاتبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعرض العبد للتواب إنما يكون
إذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع مافي الكتاب الخ) بحث فيه المحقق الكنتري فقال إنه وإن
كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا دليل على هذه الارادة على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة مع أنه يشعر بأنه لو صلح ان يكون
مقول القول لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في

قوله خلافا الحق لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الحق اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية كلية موجبة على ما ينشأ من قول المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قيل القبول اه (قوله وقد يفرق الحق) لان هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيها من جانب الواقع قلنا لا قائل هنا باعتبار المطابقة فيها من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثناه وانه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحقيقة كلاما صادرا من صاحب القول أعني الذي فتح الباب وأما اذا كان من المحشي توجيهها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يمتدح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها فلا يأتي عن هذين القولين بل يلائمه وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) قد التعليلية به من الكثرة باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الحق) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصها ان يقال فان قيل يحتل أن يكون من فتح الباب قائل باعتبار المطابقة فيها من

نكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقيق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقائه معنى في القلب الخ جملة اسبعية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الخواص والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس بالالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداه فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الابهاء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ لتأكيده انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما ياباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيده مع انه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجي (قوله ويحمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغد في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباب) أي تفتح الباب رعاية لكون المتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحقيقة أي الحكم المطابق من جانب الواقع ونحصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحقيقة وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئتين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب للفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباب يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الإشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق بانها في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المتصور فيه أولا الخ) تعليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المتصور فيه أولا الخ يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع فينتدلا يأتي عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الإشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الإشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

وبلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فإن الحكم إذا
يصير مطابقا بفتحها إذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم
والواقع متصف بالحق بالمعنى الثبوتى أعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي
الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا نسبة للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله
أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فلحق معان ثلاثة أحدهما اللغوي وهو الثابت
للمقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي بوصف بها
الحكم بالمواطاة بان يقال حكم حق وإنما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية
في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا ينصف
بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع
منظور فيه بذنبك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع
قطع النظر عن اعتبار المنبر يانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت أو
بالانقضاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما ان
يكون هذا ذلك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها
ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المنبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قبل ان النسب امور اعتبارية
فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور اليه) يعنى انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب
الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي
للمصدق أعني الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون نسيته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا نسبة للشيء
بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا
بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق نسبة للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا
أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه
وانسيانه الى التهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحشى وفيه
نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم والجواب ان هذا
انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أى الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا
للمفعول أعني كون الشئ مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال ان هذا
مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه
على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بانهم الذى هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحشى المدقق لكن انصاف
الحكم بأى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون
مراده ما مر في كلام الفاضل الحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء
المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس

(قوله لانها موجودة في
الخارج) أى المراد للمعنى
وهذا انما يوافق اصطلاح
الحكماء في الخارج
والواقع حيث ان الواقع
عندهم أعم مطلقا من
الخارج ويخالف اصطلاح
التكلمين المشهور عنهم
حيث ذهبوا الى اتحادهما
فلينأمل (قوله كما حققه
السيد الخ) قال بعضهم
والظاهر أن الصدق
والكذب كالتماثل يكونان
من أوصاف الخبر يكونان
من أوصاف الخبر أيضا
نسكا يقال خبر صدق
يخال متكام صدق فلا حاجة
الى التكلف المذكور اهـ

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإتيان عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الأمر حتى يرد ما ذكره على أن الحشي سيصرح بأن معنى قوله على ما هو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي أنبي عنه متبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الأمر هذا ولو بني المعترض الكلام على أن صدق الخبر مطابقه لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله أذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد أذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا قصده على أن الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (١٢٥) (قوله لا يمكن في وجه التسمية)

الامر أذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يمكن اتصاف بعضها به وإن مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال على بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية في الكلام في أن كون الإتيان المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد أذ لم يوجد في الصطح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قبل الخ) لانه بدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحلق على أن التمييز المطلق لا يمكن في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقبة صفة الحكم مطابقة الواقع أي صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحلها عليها بهو هو وحاصل الدفع أن المطابقة وحدها وإن كانت صفة الواقع لكن للمفهوم الحاصل من مطابقة الواقع إياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع إياه فان معنى مطابقة الواقع إياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل (قوله إلا أنه مركب) جواب عما يقال أنه لو كان صفة للحكم لصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقبة فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بأن الفهم أن كان مصدرا مبنيا للفاعل أعني الفاعلية فهو صفة الفاعل وأن كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني المقبومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمل على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بأننا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وإن كان صفة الفاعل وكذا الاتهام وحده صفة المعنى إلا أن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو اتهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واتهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال اللفظ متفهم منه المعنى (قوله وبعض الأفاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله أن كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم أنه يستلزمه وأن الاستلزام من الانجاء فالأولى أن يقال أن أمثال هذا محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا يتنافى كونه وصفا بخلاف الحقبة إذ لا مانع فيها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبالجمله فالحكم وصف إضافي يبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الإضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمنا فلا فرق إلا بالاجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة المال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر وهو واجب بأن الحصول وإن كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالد وجه التأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر إلى المطابقة لكونه فاعلاً صراحة لا بالنسبة إلى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع إذ المطابقة فيه لكونها في حين حيثية ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى اهـ (قوله مستتباً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع إلى أثر الفاعل وفي الظرف إلى الشيء وقوله استتبع الضوء للشمس الاظهر أن بقول استتبع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل فإن الاصول أن يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وتوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتدبير الضمير (قوله على ما قال الاشرافيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحذفه من أخذت الفطنة يسهه وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ما ساقهم إلى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاءون فاتهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزعمهم القول بأن الماهيات غير مجعولة فإن أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزعمهم القول بأن الجمل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال أن المجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشابه فالقصور من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني إذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولاً على التامع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال الحاشي المصدق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد أن للذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً بنتج الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هنا صادق) يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله مابه للشيء والضمير إلى الشيء فالمعنى الأمر الذي يسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متأزراً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون إنساناً بل لا يكون متأزراً عن غيره لما قرر من أنه لا يتأخر في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمولائها وهو باطل (قوله لا نقول الفاعل مابه الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما يسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والنقل ينزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشرافيون وغيرهم فيقولون بأن الماهيات

قال بعضهم الماهية ليست بمجمولة مطلقاً إذ لو كانت الانسانية مثلاً يجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل بمجمولة الجاعل واللازم باطل أما بيان الملازمة فلأنه يكون حينئذ آراء الجعل وما يكون أثره له يستق بالنتائج وأما بطلان الثاني فلا يسلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالنسبة فانه أن أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه إلا يرى أن المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فإذا ارتفع الجمل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم لها بمجمولة مطلقاً إذ لو لم تكن الماهية بمجمولة لارتفعت المجعولة مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في انصافها بالوجود ولو ارتفعت بالسلبية لزم استثناء الممكن عن المؤثر فينتج أنه لو لم تكن بمجمولة لزم الاستثناء والثاني باطل فالقدم مثلاً ثبت تحضه وأجيب بأن الجمل هو الوجود لا ماهية للوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهية بأسرها ارتفاع الجمل رأساً واستثناء الممكن عن الفاعل للمؤثر اهـ

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يوضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاشع لما ينشأ عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا وبجلي مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا. قلنا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا وبصفه بالوجود مع انه ليس بوجود حقيقة بل ظل وخبال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كانه قبل اننا لم يكن كون الماهية ماهية بجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فامعني ما تقرر عندهم من ان الماهيات المعدومة لا تمايز بينها فاجاب بما نرى اهـ (قوله) أي بالتمايز وعدمه (قوله) فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) به بحث من وجوه (أما أولا) فلا انه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حيثئذ اذ ليس معناها الا ايجاد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وان حصل عدم

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهباً عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب الحاشي عليه قطعا اذ كلامه أعني قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف يقال ان جواب الحاشي ينطبق على المذهبين جميعا وأما ثانياً فلان الحاشي سيصرح بان الاختصاص ترك أحد الضميرين فينبذ فيتنقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلّة الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود وبصفه به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يعنفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه فجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود وبصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايبون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فملى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله) لاما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مفايزة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لاني نفسها فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وانفسر بعضهم قولهم الماهية بمجمولة أو غير بمجمولة به اذ لا عقل صحة على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات بمجمولة أو غير بمجمولة بالمعنى الذي مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير بمجمولة وأما من يقول بان الماهيات بمجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات بمجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة الدين وشرح الزوراء للمحقق النوائى (قوله) نبرد الاشكال) اذ يصير

ضرورة ان تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الايمان بالضير الثاني وتركه في نظر الحاشي وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريفة ما قرره بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل ما ألما الى ان أثر الفاعل هو انتصاف الماهية بالوجود نظيرا انتصاف الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو انتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد للضيران أو ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل فتقول الحاشي ان الماهية ليست بجعل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفة

(قوله لكن فرق بين ماهيه (١٢٨) الموجود الخ) حاصله ان الفاعل سبب اليجاد والماهية سبب التخيير (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول المحشى اذ الماهية ليست بمجعل يجعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشرافية والمثالية اه كتبوى فان قيل لا مغايرة الخ حاصله نقض التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مغايرة الشيء لنفسه والجواب يمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول النقض بالذاتي بمعنى

محصل التعريف ماهيه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) بمعنى لا نسلم أولاً ان الشيء هنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين ماهيه الموجود موجود فانه الفاعل وبين ماهيه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وبما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه أو في انصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء وقفه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ماهيه الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والحمل انما هو الماهية لا الذات فالعني الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم به لا بعمل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المتكول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مال التعريف على ما ينشأ هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في انصافها سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكاً أعني المعجب لكن بني الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معطل بشيء أما بالتأثير فظاهر وأما بنفس الذات فتقديده عليها فما قاله الفاضل الحلبي من ادقاع النقض بالذاتي والعرضي باطناً سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يتنازع عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخل انما في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القسوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والياء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعني ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة أعني حمل هو هو اتحاد المتباينين في الصدق فحمله عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان انما ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وإنما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

(قوله حاصل الدفع الخ) قال الكتبوى لا يوضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يقوم بها الملزوم في الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور أعني كون بدون اللوازم محالاً في الواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبنى على كون الباء في قوله بدون للملازمة مع ان الحق انها للشيئية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الا كتاب بدليل بابه الشيئية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخله الذاتيات لا بمدخله العرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

مقصود الشارح الخ) قال الكتبوى على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به انه تبقى الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان أرادها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجمل فاندفاعه ظاهر بما حقتناه اه أما التحقيق الذي أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام يان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير ان يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير ان يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقاً فعلى التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للشيئية والضمر ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود التقصص على أنه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخصر) لكن الذي ذكرنا أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن تصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدون فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون ذاتياته وماهية حال قال الفاضل الحنفي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبى أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ يان مناصرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يمرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة وأما مناصرة الماهية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به الشيئية التامة ولنا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مناصرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المفارقة بين الماهية وأجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) يان لسبب تغير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يضر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قبل عليه استفاد الخ) يعني باستفاد من تفرع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدون والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدون فیرد عليه اللوازم الیئنة بالمعنى الاخص أعني ما يتمتع انفاً كما عن الشيء وبسبب تصوره صورها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الاتفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جماً

(١٧ — حواشي المفاتيح أول) ضمير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضمير في ذلك أيضاً اذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله يان لسبب تغير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحریر المراد وأين هذا منها واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) ياناً لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ لسخة

(قوله فاختار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك نكثرا للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم البينة لها كان تصورهما لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف المرضي إذ لما وقع التعذر والتعابر ههنا تبادر إلى العقل أيها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الأمر على تعريف المرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) نظر فيه (١٣٠)

فاختار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للمرضي اللوازم البينة بالمعنى الخاص اللهم إلا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وحينئذ يكون ضمير قوله يرد عليه راجعا إلى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فإن حكم المرضي لأجل منازعته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون الاستفادة حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للمرضي يدل عليه من التبعية في قوله فإنه من الموارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الأولى أن يتبع دفعه عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لأن الأولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى العام والثانية بالمعنى الخاص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب أن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء ولكنه بدون له بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الإخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونها أصلا والمستلزم تصور اللازم ليس إلا تصور الملزوم بطريق الإخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما إذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الإخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن متفلا عن ملزوم واحد إلى لازمه وإلى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الحاشية الثانية للذاتي أعني مالا يمكن تصوره بدونها مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الإخطار ولا يكفي فيه إخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت الخناج إليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره يرشدك إليه عبارته (قوله على مانص خليه في جواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

المعترض بالاستفادة أعني بالنسبة إلى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يتقدم على الماهية في الوجودين على ما في شرح المطالع قال وهي خاصة مطانة قال السيد في حواشيه لا يشارك الذاتي فيها المرضي اللازم لعدم تحقق المرضي إلا بعد تحقق الماهية وعدم اتفائه إلا بعد اتفائها كالزوجية للاربعية اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعة يذكرها قداما المتألفه وإن لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير مجعول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع تركه تدبر (قوله لا مستلزم والا) أي وإن لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك

اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما إذا كان تصوره بغير القصد والإخطار (قوله فإن قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والإخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الاخطار مالا يخفى على المتدرب بالمقليات إذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون تخصية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يقي معه معنى للاستلزام بعد جواز انفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثا ورود التهات على قولهم الاستلزام شروطا إذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

التفصيل فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر ادقاعه أى اذا تصور
 للزوم وكان ملحوظا قصدا غطرا بالبال استلزم تصور على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن الايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور
 الشيء بالسكنه في زمان لا يكون الذاتى متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالسكنه
 لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصور عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فإنه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متاخر لتصور الملزوم
 وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئتين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متغايرين
 صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لا تفككا كه غنه في زمان تصور فلا ينتقض حد الذاتى
 باللازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز
 بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الزوم بين المدد والمنزل
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصور شيء تصور
 شيء آخر مع ان المبادئ معدة للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم اليين لا ينفسك عن
 تصور الملزوم قلت معناه ان تصور يمتنع تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن ينسج تغاير زمانى
 التصويرين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئتين يرد عليه ان الحال في تصور
 الذاتى كذلك أيضا تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى عدم
 امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون المرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه
 ان أراد أنه معد حقيقة فهو باطل لان المدد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المنزلة ضرورة انه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان أراد أنه بمنزلة المدد في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدة فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتنسبة المبادئ
 معدة على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ
 يجوز اجتماعها فيرد عليه نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن ينسج تمارير
 زمانى التصويرين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم الذى اعتبره في الموازن اليين هو أن لا يتخلل زمان
 بين تغفل الملزوم وتغفل اللازم وبذلك ضرح العلامة التفتازانى في شرح المقاصد في بحث الاضافة
 ومنع تغاير زمانى التصويرين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن
 الدليل المذكور انما يتم فيها انما كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
 الى لوازمها اليين لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالاغدام
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتغفل الاضافة يتوقف على تغفل
 الملكات لكونها طرقا لما كانت الاشياء موقوفة عليها أولا يتوقف شيء منها على الآخر
 كالتضاييق فانها يحصلان مما من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر ولا لبطلت المصبة وخلاصته
 أن اللازم متحصر في الملة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فلي قد يرد أن يكون الملزوم علة
 معدة يكون زمان تصور الملزوم متاخر الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاضطرار فانه لو صح كونه
 ملحوظا لا بهذا الطريق
 لم يبق ملزوما (قوله نعم ان
 المبادئ معدة للمطالب)
 أى على ما هو رأى المحققين
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم
 من قولهم بالاجتناب وكون
 تأدية النظر الى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فمناه كون القبض
 النازل من عند الحق بمد
 تمام المعدات واجبة النزول
 حيث لا يخفى في الفياض
 ولا عجز ثم ان باقى
 المذاهب في هذا الموضوع
 مشهورة فلا نطيل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله ولقائل الخ) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله ان كونه بمنزلة المدد
 يكفى فيها ادعاء الحشى من
 تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولتأمل أن يمنع الخ فامعنى ابراده بعد نقله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولتأمل فامعنى عدم تدبره في توجيه المنع على أن المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد هنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تمقل أحدهما غير زمان تمقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذات مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين (١٣٢) عن الاوازم اليقينية فضلا عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعداد بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فتوجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم الين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين مما في زمان مع ان المحشي في

الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي اندفق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولنا قالو بالتغير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم منابر بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي التوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفي في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قصة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فتى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللازم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المفارقة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله بما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله بما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالمرض وهو محال اذ المعارض لا يفيد معرفة حقيقة المفروض والا لم يكن طارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون المرضي وتصوره لا بدونه أعني به لیس ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون المرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا (هف) وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضا اذ كما يصدق على المرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه متمم

أصل أجوابه مانع قلنا أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

وكل

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لا ورد عليه المنع المذكور ثم انه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا عمك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك متمم رده بقوله يرد عليه وحاصله التقصير بالجرى والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنتري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تباين زمان التصورين والافلو كان مبني على اتحاد زمان التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانها متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ما هو المفروض من التزوم والاتحاد بينهما زمانا. قال الجوابين واحد اهتاما.

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً أو لا وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي في ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان (١٣٣) العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حجه

الجيب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصويره بدون ضرورياً كما في الذاتي أو لا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أقاده بعض المحققين (قوله يأتي عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد إثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو النقص الخاص والمقصود من الكلام اه فصرف الكلام الى خلافه يأبى الطبع (قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

وكل تمتع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والمتنع (قوله وجوابه الخ) يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونعم لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسياً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقادراً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون تصوير الانسان لا بدونه يعني معه لابه اذ المتقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروناً بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالسكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من اللوازم الينة أقول وهذا الجواب أعني لو كان البه في قوله بدونه للابسة أما لو كان للسينة فالمتقابل بدونه به لاسمه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصل بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يلزم جواز عدم الياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة الياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأتي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم الينة بالمعنى الخاص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكناً بخلاف تصور اللازم فانه معار لتصور الملزوم فيجوز تصويره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد أن الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى التقيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف المرضي بالنظر الى التقيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافي فتسدر فانه دقيق افاده المحقق الكنتري (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي) قال المحقق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المفيد بجانب الوجود تكون الضرورة مطلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالمرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالمرضي فبرد الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصديق تعريف المرضي على

الذاتي وقد حصل وما ذكر قبي على التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قيل تشكيكات الرازي اه (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وآتي باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي وببحث في هذا الجواب بان التشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخص امر عدي فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

اليه فيما قل عنه (قوله على ان تصور الخ) أي على اننا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة الفيند الى التقيد فتقول ان تصور الشيء بالكنه بالمرضي بأن يكون المرضي سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للمرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتبين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم مبنى انا فنحن ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لامطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمضى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون المرضي يمكن وجوده بمعنى عدم التصور بالكنه بدون المرضي أي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام المفيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده بمعنى التصور به ليس بضروري لم الامكان المفيد بجانب عدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية للشروط بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) مبني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ابداً بان هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الواردة في الكتب فن قال ان الفاء الثاني لانه كيد لم يأت بشيء (قوله بمجموع أمور ثلاثة) أخذها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه بصير المعنى الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لقوة هذا الحكم لا عند الوضع

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أيهي مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الأمر العارض للشخص فلا بد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه محجة إيراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على ما يقابل منه لا بمعنى الشخص. وإطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

(قوله ينأ) هو منشأ الحكم بالقوة اذ لو لم يكن اللزوم ينأ ما كان هذا الحكم لقوا وبعبارة الكنفري لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التباين مفهومين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وانسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أي ومعلوم انه لا لقوية في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتماها نفس المساهيات (قوله كيف) أي كيف يكون الحكم المذكور لقوا ولو كان لقوا لكان يديها اذ الحكم على الشيء بنفسه يديهي وكيف يكون يديها والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكيمة تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضاً أكثر المتكلمين على نفيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اهـ (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فأكثر لان الذي ينفع في جوابه الجنس عدة أنواع لا نوع (١٣٥) واحد مثلاً انما يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والفرس لاني مستلزم لعقد الحمل لزوماً ينأ كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لقوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلبي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المقصورة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون للمعنى الطابع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالدوئطائية بل المراد ان الاشياء التي تشاهدنا ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتامة لا اعتقادنا وأذهانتنا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وبما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما ما قاله الفاضل الجلي هرباً عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولاً فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حيثئذ مستنداً اذ بصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام ونوجه الاعتراض على ذلك التعريف لوجه له وأما ثانياً فلانه لا مدخل حيثئذ لكون الشيء

الجزئية) اذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطابع الكلية (قوله واجتماعها الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه ما به يجاب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه ما به الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أي فالحكم بالوجود عليها يكون اذرا جزماً (قوله غير مرضى في هذا المقام) اذ ركا كنه لا تخفى لانه لا معنى لقوله ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه ما به الشيء الموجود هو هو لا يكون الاحتقان لا معنى لا اعتبار التحقق فيه ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولاً وان مراد المحشي بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله ونوجه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لا وجه له لانه مبني على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنه وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانياً الخ) ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق المساهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعتراض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستنداً كما

(قوله ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح هنا في صدق بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح المواضع شيان اما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم في قوله (١٣٦) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الى شيء يكون ذلك الشيء مهمل والاخر

تفريع بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما بين فيها المعاني الوضعية . وأما في شرح المواضع فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء عقيب قوله متعلق باللغة أفاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه لسؤال ولا يجوز تفسيره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تفسيره وهنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح (قوله غير المورد) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تفسيره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحشي الخيال من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية في نفس أحد هذه الأقوال حتى يلزم عليه تفسير

بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته وأما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندما الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بعبته وقال في شرح المواضع خاتمة المقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) يان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثالا لو فسر الحقيقة بالعوارض فيكون للمعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المدومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم ثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمناجزة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الأذهان الفاصرة (قوله كما في مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتده ونسب إليه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالقسم بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعربية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصدرون عن مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افاتها لذلك المعنى الى بيان الاقبالا بالنسبة الى الأذهان الفاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

المورد بل مراده انه لا لغوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان يان معانيها بما بين به ولنا الشارح منشأ للسؤال هناك آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تفسير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية في نفس هذه الأقوال لا في قول المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يبعد ثبات مفروض الانصاف بالثبوت حتى يبرهنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال اما الرجل الموصوف بالبالغة والمشهور بالفصاحة وشعرى الان كشعرى فيها مضى لم يتغير أو شعرى هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيها بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازى فلا بد من بيانه ولقاتل أن يتبع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشريين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفى شعرى مشهوراً بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لا يجوز ان لا نكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كآخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل عنه) هذا يفيد ان التظير من الكلام المتقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المتقول عنه ينتهى بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشى المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمتقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو ان نؤمن

ولذا حكم بلفظيته وبخلاف قولك شعرى شعرى فانه وإن كان مفيداً لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الالفاظ لان أخذ الموضوع والمحمول مفيداً بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وإن اشتهر لا بد من بيانه لان التبادر المعنى الحقيقي على ما قرر في موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيها بينهم كذلك أخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور مشهور فيها بينهم تدبر* وأما بالنسبة الى القاصرين فهما منساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وإن كان مشهوراً لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لفظية وعرفية أيضاً فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعنى ان السائل اعتبر المثال متعدد الموضوع والمحمول لاخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلفظيته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيداً وهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللفظ ثبوت الباء الخ بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان فى الثاني كذلك وليس قولنا من هذا الفيل (قوله ولك ان قول الخ) أى ولك ان قول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

(١٨ — حواشى المفاتيح أول) الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهياً فيحتاج الى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيشرح به الشارح ومنه قولنا واجب الوجود موجود قائماً لا قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده أو عدمه أولاً يقتضى شيئاً منها حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضاً فغير عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ويحتاج الى اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يحدد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يبرر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف فعلاً بالثبوت فى نفس الامر فيكون الحكم لنوا ولا مثل أيضاً (أنا أبو النجم) ولا قوله (وشعرى شعرى) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الإذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع لثوم) المتوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعريف فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير المجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعري شعري حاصله لو جعل اضافة شعري للمبدأ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه المولى الحياى رحمه الله فأداه مولا نا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) على ثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون المحل مفيداً وان كان غيره يلزم المحل

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الإذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحفاؤه وهذا ناظراً الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللزوم الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجاي أنه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مشتملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدعي البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازاً ولكنه لشهرته صار كالحقيقة في اتقائه من القبط من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستثناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لثوم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للمبدأ يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى المهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته فيكون كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل وانصرف عن الظاهر (قوله وكما فرق الخ) أى وكما من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتميز الشخصي أو النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان المبدأ يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو قدراً أو الذكراً الحكيمى والكل متصف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا تدفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتميز النوعى والتميز المتبر في المبدأ ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التميز النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تمينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الأمر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الأشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيداً للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

أكد

البيان (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين التامين البيان التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) إذا احتجج إلى الدليل فرع كونه مفيداً ومن هنا يظهر أن الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج إلى البيان فيكون مفيداً للكان أولى بالنسبة إلى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله ما ذللاً بل لا يثبت إلخ) لأن قلت هذا التوجيه يقتضي أن القضية القائلة حقائق الأشياء تليق بمحتاج إلى الدليل لكن الأذكياء لا يحتاجون في معرفتها إليه وأصحاب الأذهان الفاصرة لا قائدة لهم منه فيضمحل التوجيه المشهور قلنا لا يخفى عليك أن الاحتجاج إلى الدليل أعم من أن يحتاج الإنسان إليه لأجل ثبوته عنده أو لأجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات نحتاج إلى اثبات ثبوت حقائق الأشياء لأجل علمنا به وفي بعض آخر لأجل الزلم الحسم وفي بعض نجزم بعضها ضرورة بقي أن الشارح سيصرح بأن لا طريق إلى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلا قائدة

أكد بأنه محتاج إلى الدليل فكيف ينكر كونه مفيداً بخلاف التوجيهين السابقين فإن في ذكره بيان ظهور الإفادة على ما مر (قوله ورد عليه أن شعري إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه أن شعري شعري أيضاً قد يحتاج إلى يلزم صدقه ومطابقته لنفس الأمر بالدليل كما أنه في استقامة معناه يحتاج إلى تأويل وتقدير إذ لا يثبت أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصاً بالنسبة إلى الأذهان الفاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل أن شعري شعري يحتاج إلى التأويل لا إلى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري نأظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا ير ضاه من له أدنى درية بالأساليب كذا قل عنه ومن هنا ظهر وكذا كماله ماقاله بعض الأفاضل من أن المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيداً للإفادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند إليه لا أنه ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان (قوله وأعلم إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فإن قيل فالحكم إلخ وحاصله أن المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما به الموجود والمعدوم ولو مجازاً أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فاللعمري ما هييات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالتمويه وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجليل بقوله ورد عليه أن الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطبق الأعلى الموجود بالوجود الأصلي فعلى تقدير تميم الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها وقول أن التتمويه وعدم الإفادة باقي في الكلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لأن الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت له لأن هذا مبني على ما ذكره سابقاً في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقاً فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فإن قيل الحكم بأن ما هييات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهراً لأن من تلك الأمور المعدومات فيلزم أن يكون ما هييات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت للمراد بالأمور الجنس كما سيحقيقه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ما هييات جنس ما يصح أن يعلم ويخبر

شعري شعري ونعميداً له ونسكيلاً وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلاً (قوله نفي للتوجيه إلخ) أي بقي له عن قولنا حقائق الأشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لأنه حينئذ يكون معناه أن حقائق الأشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلاً بل يوافقهم لأن زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لا في شهرة ثبوتها وأيضاً أن كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى إنما يخالف مذهب الإشاعة القائلة بأن الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظم من أن الأجسام متجددة أنا قائلنا كالأعراض عند الإشاعة فتوجيه شعري شعري فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الحسم وهو وجه وجه نفي المماثلة بين ما نحن فيه وبين أنا أبو النجم وشعري شعري ولا ركاكة فيه ومخالفته لبيان الحبالى لا تضرم بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله فتأمل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذكور وهو لقوة الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لقوته فالتعمويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون إشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان محل انتزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اهـ (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل السكتوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأقسامها أو بأحوالها لا على الظرف اللغوي والآنجاه إنما يتوجه على الثاني لا على الاول اهـ (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسبب وجوده اذا وجد علمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلا لانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تحصى وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثابتة للاشياء أيضا لا تحصى ومحتمل ان وجود عدم الصحة ان أفراد

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا ينتج ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عند التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فاللغوي جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وإنما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالأخفى بخلاف جميع أنواعه فإنه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وإنما قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للأنواع محال بمهدة عند أهل العربية حقيقة وإنما هو باعتبار أن معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أو لاهي الأنواع (قوله بمعونة المقام) يعني إنما حمل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضاً المقصود الأهم أعني الاستدلال بوجود الحقائق لا يتم إلا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على المهد حتى يختص بالتصديق مع أن التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون للمعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق

التصورات متافية اذ منها الشك والتوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم وبلا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا فراد التصديقات متافية اذ منها التصديق اليقيني والظني والفكر المطابق للمسمى بالجهل المركب فيلزم اجتماع المتنافيات أيضاً لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحاشي والآخران ابداهما الفاضل عبد الرسول

هذا والظاهر ان الحاشي الخيالي إنما حمل اللام على الاستغراق

التوحي

التوحي لأجل أن الشارح حمل الحقائق على الجنس فالتناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر أن المراد به حيثما جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الأنواع فظهر أن ما حققه الحاشي موافق لما قاله الشارح من أن المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحاشي بسدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق متافياً للجنس (الثاني) انه معترف بأن مراده استغراق افراد الجنس وذلك لا يتنافى حمل اللام على الجنس هنا . (الثالث) انا لانعلم كون اللادرية معترفين بالشك بل يزعمون أنهم شاكون في أنهم شاكون وهم جرافين أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لا يرد اللفظ الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه اللفظ الاول أيضاً بأن يقال المتبادر من العلم بها تصورها فقط مع أن غرض الاستدلال لا يتم إلا بتقدير الثبوت للبراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر اننا لم اكتب المضاف التانيث من المضاف اليه المذكورين كما في قوله تعالى (فاقم لونها تسمى الناظرين) لكن اكتب المضاف المضمن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالأولى أن يذكر هذين أيضا ليقين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت

وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة الحشي الخالي من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت إشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فإنا أجابه الحشي الخالي بأن تعميم الشارح ينافيه إشارة الى فساد زعمه وبهذا يندفع ما أورد بأن المعنى الشارح والمقيد

النوعى اذا ثبت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم إن الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة محتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجي في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الأول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجي أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الأول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) قل عنه قلت مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب للتقوى » انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المتكرن للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أي أن أريد بقوله لاعلم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق لعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق أن المراد بالمتقنه حقائق الاشياء والاعتماد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن قبيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا وقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان التبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على الادارية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة أن الشك فرع التصور فبصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل لا قطع بأنه لاعلم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي فهم ان مقصود الحشي أنا قبيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعتراض بأن بينهما تناقيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن قبيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره يبيد عن المقصود بمراحل والفاضل الحشي فسر قوله نحن قبيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لاعلم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمناقاة تعميم الشارح له وإنما يضح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المعنى هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فيقيد حينئذ بالكنه لتعميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأتي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المفيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد من صحة القول المذكور بذهية لو لم يقيد بالكنه دليل على قيده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه عنه فلا بد من تعميم الشارح كان في قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتعميم في قول لا ينافي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقاتل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن قيده في قوله ينافي تعميم الشارح (قوله والرد على اللادرية الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللادرية دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم بآيات العلم بالوجه لا اعتراضهم بآيات العلم بالوجه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الفرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري الشامل لتعميمه يتضمن

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينفيه يأتي عن ذلك (قوله لا أنا نقول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على قيده العلم بالكنه والرد على اللادرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه) يعني أن تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديقات وأما حوايلها في أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وأن لا يكون العلم بها متاولا لتصديق بها وبأحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا للتقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك التقييد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون يترك التقييد المذكور وتعميم العلم أيضا كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتضيعة المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران اللذان ينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا أدفع ما قاله المحقق المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه أما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المفيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

آيات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لأن التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول المحقق المدقق معترضاً على المحقق الخالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينافي تعميم التقييد بالكنه ووجه أدقاه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخالي فيها بعيد أن يفرق الاستدلال استثنائياً مؤلفاً من المنفصلة والجمعية هكذا إما أن يكون المراد العلم بثبوتها وإما أن يكون المراد العلم بأنفسها

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق فتعين الأول فإن قول

الخالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع إما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقاً سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المفيد الخ منع للتقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا يمنع خلو الجواز إرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس وتفصيل ما أورده الخالي ينبغي أن يكون بالترديد بين حال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فذلك المنفصلة متنوعة لما عرفت من احتمال إرادة مطلقاً أو أراد العلم المتعلق بها مطلقاً وأن أريد بها مانعة الجمع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف أقاده السكتوي

(قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) اذ الظاهر وجوع الضمير الى نفس الحق وعدم التقدير ومطابقة الضمير لموجبه بلا تأويل
 وانه مسلم عن الحادثة وتقدم المرجع صراحة لاضنا خفاء اعتبار الثبوت من جهة أوجه (قوله فلا يكون المدول موجهاً) أي
 المدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلاً على ما مر ثم انه مع كونه خلاف
 الظاهر لا يستفاد المقصود منه أعنى العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لا شك ان العلم بجميع الحقائق اجمالاً لا ينوب عن العلم بثبوتها
 (قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى الحنفي في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون (١٤٣) المدول لتصریح بالمقصود وإزالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري

اه قال العلامة عبد الرسول
 وفيه نظر والاولى ان يقال
 وجهه ان تقرير السؤال
 على وجه يظهر منه
 الجواب ليس من دأب
 المناظرة وصليح الحنفي
 المدقق هنا كذلك حيث
 علل العلم بثبوت الكل اجمالاً
 بما مر وما مر كان مفيداً
 للعلم بنفس الحقائق اجمالاً
 على ما حرر فيما سبق
 والمعجب ان الحنفي المدقق
 ما غيبره الى انه يتضمن العلم
 الاجمالي بثبوت الجميع
 فلذا أجاب بتفريع الجواب
 بقوله فلا يكون الخ اه
 (قوله في المقامين) أي
 في مقام محل الثبوت على
 الحقائق وفي مقام اثبات
 تحقق العلم بها (قوله على
 ما هو مدلول لام الجنس)
 الاظهر ان يقول على ما هو

الكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقص على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله
 العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
 وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للمدول عن الظاهر وتقرير الثبوت اذ كما يعلم
 ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضاً قال الحنفي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالاً
 لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
 المدول موجهاً انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله
 حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
 متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حينئذ يرجع الى الایجاب الجزئي وذلك كاف في
 الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين (قوله برد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس
 وان أمدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين
 التفتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها
 ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوت
 والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه
 على وجوده (قوله وحواله الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود
 جنس ما نشاهده اذ يتوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان بما
 نشاهده أولاً * أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما
 نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان
 في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء
 ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
 بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره
 لكونهما فردين له لكن حملة على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضاً بعيد لا يدل عليه قرينة
 فالجواب امامي على التلبس أو التلبس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف)
 وهو لفظ الجنس قال الفاضل الحنفي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة للام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك
 بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود
 ما نشاهده (قوله على التلبس أو التلبس) أي ايقاع النير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك
 التلبس ناش عن الجنس المنطقي النير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذ أريد فاقوع في الإذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه
 بنفسه في التباس الجنس المراد هنا النير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي النير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعني لم يفرق بين الجنسين
 والتلبس عليه الامر فاقام الدافع النير المراد مقام النير الدافع المراد

(قوله لانه يصبر المعنى الخ) فيه نظر لانه على ما حرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف يصبر المعنى التنيه على وجود ماجة ما يشاهد والمراد بالماجة ما به الشيء هو هو والالم يصح اضافة الوجود اليها وهي منجدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنيه تأمل) اذ الظاهر ان المراد من التنيه (١٤٤) على وجود ما يشاهد التنيه عليه نصا لاحتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله يدل على ذلك)
أى على ان انكارهم
صراحة ثبوت الحقائق
وتعجزها وان انكارهم
الحقائق لازم من انكارهم
الثبوت وان انكارهم صراحة
ليس لنفس الحقائق كما هو
بعضهم (قوله وكفى قواعد
العربية) فيه اشارة الى ان
هذا الخلاف خلاصة تزول
الى انه هل الإهور والمعلومات
تنقسم الى حقائق هي امور
ثابتة في حد نفسها بقطع
النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فارضى وهي العلوم
الممكنة للنفس الناطقة
المؤدية الى سعادتها الابدية
على رأى الحكيم والى
العقائد الصحيحة على رأى
المشكك . . والى ما ليس
كذلك أعنى ما كان بالاعتبار
والوضع كالامات ونحوها أو
لا تنقسم هذه القسمة بل
كلها فروض واعتبارات

موصوفة وإياها كان فهي قيد معنى الجنس أو معنى الاستفراق على ما علم في موضعه وقد حملت هنا
على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصبر المعنى التنيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس
مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يزول بالمشاهدة افراد (قوله لو قول)
يعنى قول التنيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان
في الكلام أعنى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها
فلا حق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانبئان
في بدء الطولية لكن في كفاية هذا القدر من التنيه تأمل (قوله وهم المنادى الخ) الفرق بين مذهب
المنادية والمندية ان المنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتعجزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد
وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرء لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرء فالحقائق
عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك
قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرا الخ حيث تقوا التحقق أي التفوز والمندية ينكرون
ثبوتها وتعجزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت
الحقائق عن نفس الامر بالمرء لعدم تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررنا فيها
بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المناصوبة من تصويب كل مجتهد وكفى قواعد العربية
قلنا ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت
فيها بتوسطها ولذا تصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا
فأما قول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك
ومن هذائين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء
في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان
تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرنس والمكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا
حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على مذهب النظام كما سيجى . وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين
المذهبيين ان المنادية ينفون كون نفس الامر طرفا لنفسها والمندية ينفون كونها طرفا لغيرها ولا يخفى
ان هذا الفرق أيضا عما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان تقي طريقة نفس الامر
لوجود شيء لا يستلزم اتقاء ذلك الشيء بخلاف طرفيها لنفسه كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز

وأوضاع شأن الاوضاع اللغوية وسائر الامور الاصطلاحية - أو لا ثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض
واعتماد المتقد قاهر الحق على الاول والمندية على الثاني والمنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة
الابدية وبين نحو العلم باللغة وان الحكماء قلما يكثرنون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق
هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقيقة ذلك المذهب مطابقتها لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون
الحق على مذهب الجمهور

(قوله طرقاً لنفسها) أي لنفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة متعززة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبارها
 المعبر وقرض الفارض بخلاف تقى ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متعززة في حد ذاتها وإن لم تكن
 موجودة في نفس الامر (قوله عن التكرار) أي عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر
 الاعتبارات فإنه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ)
 أما ادفاع الامر الاول فيقال ان أردت يقولك قائم ينكرون نفس الحقائق (١٤٥) ينكرون صراحة نفس

الحقائق فنسوع قائم
 انكارهم صراحة لثبوت
 الحقائق ويلزم من ذلك
 تقي الحقائق بالمرءة . وإن
 أردت أنهم ينكرون نفس
 الحقائق ولو الزامهم وغير
 مناف لما ذكره المحشي من
 ان انكارهم لثبوت والتحقيق
 (أما ادفاع الامر الثاني)
 فلا نعتهم بثبوت نسبة
 أمر لاخر يندرج فيه
 عدم ثبوت نسبة التميز
 ويلزم من انتفاء انتفاء
 جميع الحقائق ولا يخص
 انكارهم بالنسبة (قوله
 وهو انما يدل) قال مولانا
 خالد منحوع بل يدل على
 عدم وجود شيء أصلا إذ
 بأمس شيء من الاعيان
 والنسب الا وثبت بالدليل
 بل لم يكن بدنيا ولا بداهة
 عندهم وكان منشأ ادعائه
 الحصر الاشتباه بين اثبات
 الوجود واكتساب المجهول

كاستحجة فانتفاء ظرفية نفس الامر لثبوتها يستلزم انتفاء بالمرءة فلا يكون طرقاً لنفسها أيضا
 فالقول على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بعض
 الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان
 تقي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرءة واثبات التميز بوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس
 الامر (قوله لانهم يماندون الخ) يعني يماندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن
 ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا
 أوهاما وخیالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل
 واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التخصيص الوهمية كما
 ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية تقي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب
 الصوفية لم يتشع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
 نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك
 قائم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في
 نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله انما من قضية بدنية الخ دليل لما ادعوه وهو
 انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم
 ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالنسبية وهم الذين يماندون ويدعون
 أنهم يجازمون بأن لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان
 الجسم موجودا لم يخل من أن يتأخر قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تمامه أولا يتأخر
 وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
 المتعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم
 يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل بعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر
 لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم
 بحقائق الموجودات بالذکر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جزى على وفق ما سبق
 فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والاظهر الخ) يعني ان الاظهر أن يحمل الاشياء
 هنا أي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(١٩ — جواشي العقائد اول) فان النسب لا يكتب بها الا التسبب والتصور لا يكتب الا من التصور بخلاف
 اثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في التسبب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا (قوله والمعدوم
 الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث
 قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أي في قول الشارح) فيه ان المناسبة مع السابق تنفوت حيث نذكر فمرهنا بقول
 المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما يجوز بعضهم لكان النسب

(قوله ولو مجازاً) أي ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازاً (قوله والمعدومات) أي الثابتة في نفس الأمر على ما مر (قوله رداً على الهندية) هذا بينه يرجع إلى المولى الخشي لأن الحقائق عندهم لما كانت متعينة بنبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة أي متميزة رداً على الهندية وحل الإشكال أن المتبادر من الصكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى التثبت (١٤٦) الكون والتميز والتميز في حد ذات الشيء لا بنبعية الاعتقاد (قوله ما يعني عن اعتبار

هذا التمثل) وهو قوله
تقررها وامتيازها مع قطع
النظر عن فرض الفراض
واعتقاد المعتقد فيكون
ثبوتها بتوسط الاعتقادات
وتبنيها لها بمطابقة هذا
الاعتبار يكون حقاً وبسبب
مطابقته يكون باطلاً ولكن
هذا التوجيه مثل توجيه
الجيب في عدم رفعه أصل
الاعتراض فتأمل حتى يتضح
المرامم مصنف وقد تقدم
لك أن معنى الخفية هنا
مطابقة المذهب لنفس
الأمر الثابت بنبعية الاعتقاد
وأن هذا يوافق مذهب
الجمهور فانكار الهندية
تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع
النظر عن فرض الفراض
واعتبار المتبر لا ينافي إقرارهم
بأنظر إلى اعتبار المتبر
فصدقها بمطابقة اعتبار
المتبر وكذبها بعدمها
فحصل الفرق بين مذهب
النظام ومذهب الهندية

أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أي تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني الوجود الخارجي بل الأعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازاً وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفراض لأن انكارهم أيضاً لا يخضع بالموجودات الخارجية بل بعمها والمعدومات فالمعنى أنهم ينكرون كون الأشياء متصفة بالثبوت والامتياز بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلي أي تقررها وكونها على قرار واحد فإنه لما كانت أحوال الأشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الأوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الأشياء تقرر وقرار في شيء من الأوقات وأما فسرنا الثبوت بالثبوت لأنهم لا ينكرون الثبوت مطلقاً لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلأن التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لأنه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقاً والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولاً فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة رداً على الهندية لأنهم أيضاً قائلون بثبوت الحقائق وأما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الأشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانياً فلأن ما ذكره وجهاً لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة إلى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كارقوم حق الخ) فإن قيل ما معنى الحق والباطل هنا إذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولاً يطابقها أوجب هو ما ذهب إليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد سمعت من سابقاً ما يعني عن اعتبار هذا التمثل مع أنه على هذا لا قاندة في إيراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة لعدم الاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولاً فلا يرد ما قال بعض الأفاضل أن القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الاستاد الحبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا بقول لا حكم ولا تصديق لشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولاً وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه إذا تعلق بالجهة الخبرية وقال زيد في الدار مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح إن لم يتحقق في الأشياء الخ) أي أن لم يثبت

وظهر النفي عن اعتبار التمثل (قوله فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد علاه الخشي في حواشيه على
المطول بأنه كلام لا شبهة على الاستدلال ليس بإنشاء فيكون خبراً والالبطل انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا بقول الخ أن
أهل المعقول اشتراطوا الخبر بوجود الأذعان فيه لم رادته لتقصية عندهم بخلاف أهل العربية فإنهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا
ببكونه مفيداً عند السامع بصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المعقول لعدم الأذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع
إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع أن القائل بالواسطة أعما هو الجاحظ دون النظام

وحاصله انه داخل في الكاذب اه (قوله ان لم لا تصاف بنى النفي) اعلم ان الحلية ان حكم فيها بوقوع وجودي على وجودي فحصلت موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والافعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانزاع وهنا قضية خامسة نسمي الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو اخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو لثالث عنده فالاعم

نفي جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب السلكي تحقق الاجاب الجزئي والالزام ارتفاع التقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء أي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيًا اذ المنفي ما تصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لم يلزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة النفي من جملة الماهيات النفي انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكري أحلى البدهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الانصاف وفي الثاني على الثبوت والامساك لزم من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المتيقن له لا ثبوت المتيقن تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتفع ويكون تخيلة من جملة الخيلات فان الفاضل الحشي قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيًا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيت من نفي الاشياء ان زعمتم انه بخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررت بثبوت غرضنا ايضا وأيا ما تزعمون فارجوا بالوافق لتعرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليتب غرضنا بمجرد كون النفي تخيلا بدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا وانما (قوله فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لاشيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما قمتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي

لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فلم من هذا التحقيق ان في عبارة الحشي نوع قصور تأمل فانه دقيق أقاد مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والالزام ثبوت الشيء المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح الحشي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان ما ادعيت كلام بخيل لأصله وذكر الفاضل الحشي بهذا الكلام قوله واما قول الشارح فقد ثبت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الزايف وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا واتفاقنا هو هنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) انما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات. فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهرها جوهرها وان عرضاً عرضاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفي ثابت عندهم في نفس الامر بدليل تسكهم في اثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم في نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لا شيء من الحقائق في نفس الامر ماعدا النفي

والجزم به هذا وفيه ان ما ثبت بدليل لا يلزم ان يكون ثابتاً في نفس الامر بل كثيراً ما ثبت الشيء مع بطلانه في نفس الامر قالوا وكذا الجزم لا يلزم ان يكون امراً ثابتاً في نفس الامر بل يمكن ان يكون من الخيالات الباطلة على ان تخصيص الحقائق في القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال يزيد الشارح انه ان لم يكن النفي وضاعاً مخصوصاً بمعنى متعيناً طارئاً للأشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء متقية اذ النفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لا معنى فلا انصاف لشيء به فيلزم تحقيق الاشياء وان تحقق معنى النفي وانصفت به الاشياء حتى انتفت قد تحرر ماهية من الماهيات وعبرت حقيقة من الحقائق

(قوله قد توهم الخ) يعني ان بعض الناس توهموا ان البونسطانية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكفوا في توجيه الالتزام بأنه اذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او افعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصلة انه كيف يمكن الالتزام بشكري اجلي البدييات بأمر حتى فان لم يكن ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جهة الخيالات والدلائل المثبتة له خيالات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبته للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي بكونه ملزوماً به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقداً لمن شك به اذ مقصود الحثي انه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتكلم به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصلة انه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان رد يد هذا الالتزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر بوجوده في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه رد يد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا اليراد مشترك الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضاً أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لان رد يد هذا الالتزام في التحقيق اذ حصل التردد في الاشياء اما محقق او غير محقق وهو أي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد انه يحتاج تصحيح شيء التردد الى هذه المقدمات بأن يكون تردداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشك الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فتقول كون التردد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور المستعصية بالطريق الحتم بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومة منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشك الثاني لا يلزم تحقيق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشك الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود النفي قد ثبت المدعى سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لا نأخذ قول ليس هنا الخ) حاصلة ان التحقيق هنا أي في التردد ليس عنناه الحق أعني

فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى ما مر) الوجود من ان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الموجودات الخارجية (قوله أي في التردد) المراد به التردد في قول الشارح في الجواب الالتزامي ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمناهج الحقيقي بل المراد منها الثبوت في نفس الامر وان لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله متصفة بالنفي) أي اتصافاً بغيرها لا خارجياً كاتصاف الممتنع بالامتناع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق النجاشي
(قوله لا لزاع في كونه اعتبارياً) وإنما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الأشياء أي كون الأشياء متصفة بهذا الأمر الاعتباري أم لا
فصداً إلى الشيء متصفة به وإن كان اعتبارياً وعندهم لا بقوله بل مرادهم بقى نسبة التقرر إلى الأشياء أي بقى اتصاف الأشياء به
بهم الظاهر أن هذا المراد قد ظهر من قوله هو أنه لانسبة محققة في نفس الأمر (٤٩٠) حتى تقرر فإن أراد به بقى

نسبة التقرر فسلم أنه
يظهر به المراد بالقول
المذكور لكن لا يصح حمله
على نفس جنس مطلق النسبة
وإلا لا يظهر به أن مرادهم
بالقول المذكور بقى نسبة
التقرر إلى الأشياء بقوله
الأي أو بقى جنس
مطلق النسبة غير صحيح
وإن أراد بقى مطلق
النسبة فلا يظهر منه أن
مرادهم بقى نسبة التقرر
إلى الأشياء ولو ترك قوله
أما الشق الثاني من التردد
الأي سلم بمبدأ كرم
لا يخفى على من تأمل
في عبارة ما قل أنه ليس
الفرع منه وإن مرادهم
بل مقصوده أن قولهم
بقى تقرر الأشياء يستلزم
قولهم بقى مطلق النسبة
فحاصله يؤل إليه وذلك
لأن محقق النسبة بين الأشياء
في نفس الأمر يستلزم تقرر
الأشياء في خد ذاتها كما

الوجود الخارجي إذا لم يكن معناه لا يكون الشق الأول من التردد أعني قوله إن لم يتحقق بقى
الأشياء فقد ثبت صحيحاً لأنه يكون المعنى إن لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج
ولا شك أن عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج لجواز
أن يكون النفي المتصف به جميع الأشياء ثابتاً في نفسه بمدونها في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء
فيه إذ يجوز أن يكون تلك الأشياء متصفة بالنفي المعلوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعلوم (قوله
عدم عامة على اللا أدوية ظاهراً) لأنهم لا يدعون الحزم بمقدمة من المقدمات حتى ينصروا الالتزام
معهم بخلاف الطائفتين الباقيات فإن المنادية يدعون الحزم بعدم الحقائق والمتمسدة يدعون الحزم
بعدم ثبوتها في نفسه (قوله بقى تأمل) قل عنه وجه التأمل أن حاصل قولهم بقى تقرر الأشياء
وثبوتها هو أنه لانسبة متحققة في نفس الأمر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال إن لم يتحقق نسبة
النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت في الواقع لا يخلو عن إحدى التبعين ثم يرد عليه مثل
ما أورد في الزام المنادية من أن عدم ارتفاع التبعين من جهة المخيلات عديم انتهى يريد أن
ليس مرادهم بهذا القول بقى التقرر في نفسه إذ لا نزاع في كونه اعتبارياً بل مرادهم بقى نسبة التقرر
إلى الأشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة أما بقى جنس نسبة التقرر إلى الأشياء أو بقى جنس مطلق
النسبة لأنه إذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالمجمله حينئذ يمكن أن يقال إن لم
يتحقق نسبة النفي في نفسه يلزم أن يتحقق نسبة الثبوت في نفس الأمر إذ الواقع لا يخلو عن إحدى
التبعين فيلزم ثبوت الأشياء وإن تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الأمر
ففيه إثبات بعض ما نقيم ويرد عليه أن عدم خلو الواقع عن أحدهما يخلع تابع لا اعتقاداً وليس
في نفس الأمر شيء منها هذا حاصل ما قل عنه فإن قلت أن أراد بقوله الواقع لا يخلو عن إحدى
تبعين أنه لا يخلو عن تحقق أحدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات
أحدهما باقية ألا ترى أنه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلية إلى شريك الباري مع تاقصها
متحققاً في نفس الأمر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الأولى فلأنها لو كانت متحققة في نفس الأمر
لوجب محقق طرفها ثم أنه منصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المنبت
له فضلاً عن ثبوت النسبة كما قرر في موضعه وإن أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات أحدهما بمعنى
أن الأشياء أما متصفة بهذا أو بذلك فنختار أنها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الأشياء بها محققها
وثبوتها حتى يكون فيه إثبات بعض ما نقيم لجواز أن يكون اعتبارياً مع اتصاف الأشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر فنقيم اللازم يستلزم بقى اللازم فحاصل قولهم بقى التقرر يؤل إلى قولهم بقى جنس
مطلق النسبة فإذا لم توجد نسبة أصلاً فحينئذ يمكن أن يقال إن لم يتحقق إلى آخر ما قل هذا هو المعنى الذي ينبغي أن يقول
عليه (قوله قلت الخ) قال المولى سلك قد مر مراراً أن المتمسدة يسكرون ثبوت الأشياء في نفس الأمر وأما الثبوت عندهم بحسب
الاعتقاد والجواب الراجح هو الذي تكون بقدماه متلبة عنداخص فكيف يتم على المتمسدة دعوى التقرر والتخير في نفس الأمر فظهر
أن قول الشارح إنما يتم على المنادية قول متين لا بخدشة تأمل الحائي ولا ما عند السالكوني اهـ

(قوله يعني انه تام على الهندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب
اللزامي على ان كلامه (١٥٠) ظاهري عند الشارح والتحقيق انه لا سبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

الروم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتجيز في نفس الامر فإذا كان النفي أمراً في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون قابلاً للاعتقاد والتفرض المحض كما زعمه الهندية هذا ما عدى ولنل ما عدى فبرى أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله قتيبه تأمل يعني انه تام على الهندية على ما قال في شرح المقاصد وإشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحجية اثبات الشيء وقفيه) وفي بعض النسخ بحجية اثبات الشيء أو قفيه والتزديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وأما أورد كفة أو مع انهم اعترفوا بها نظر الى أن في اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللادرية) وفيه إشارة الى دليل الهندية أيضا حيث قال فان الصغراوي يجد الكرفي فيه مرأ (قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان الخ) أما انه لا وثوق بالبيان أو بالبدئية فلتطرق التهمة الى الحس وبديهية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أي بالدليل فتفرعه على البيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادرية أيضا تناقضاً فان تمسكهم بما ذكر بدل على ان غرضهم اثبات أمر أو قفيه لا الجزم بثبوت أمر أو امتنائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الفلظ منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه الخ بل في الشك أيضا (قوله قلت قد تنسار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله الموقنين * (قوله على ان الفلة الخ) أي يجوز أن يكون الفلظ قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين الفلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع قبل الفلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت الفلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الإضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت ابل الخ) اثبات للمقدمة المتنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالجزم يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الفلظ في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الفلظ في بعض المواد ثابتاً يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للفلظ العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الفلظ متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المتنوعة وان قوله فمن أين تجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المتنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول الخشي ان قلت ابل الخ أما أولاً فقلناه أورد كلامه بلعل المفيد للتجوز والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على الهندية هنا مانعاً لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختيار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وأما أورد كفة) أو الخ (قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو إشارة الى ان كل واحد من المتماثلين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحجية الاثبات شيء أي العنادة حيث قالوا ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تناوهمها وقوله أو قفيه أي الهندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الإضافية تعتبر بالقياس الى الفلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى الفلظ وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخلها

في اثبات المقدمة المتنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الفلظ يفهم منها لان أين استفهام انكاري دون وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة المتنوعة أفاده جولا نا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة واما ثانيا فلما مضى من ان (قوله فن ابن نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان اراد ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس منهما بقلطه في حزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم باستثناء اسباب الغلط وان اراد ان ذلك الجزم هو الجزم باستثناء اسباب الغلط وفيه ينلزم ان يصير شاهد الحس منهما بالغلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاطاحة بجميع اسباب (١٥١) الغلط والجزم باستثناء ذلك

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم باستثناء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فن ابن نجزم باستثناء مطلق اسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لانعلم ذلك فان بديهية العقل جازمة باستثناءه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلالة الصل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي للذكر كما في العلوم العادية فاننا نجزم ان جبل احد لم يتقلب ذهابا جزما يقينا مع امكان الاقلاب اليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب استفاؤه في نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة النقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غلط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر المذكور المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف هنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من المذكور بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه يعني العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بأن المذكور بالضم أهم من العلم لتأوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان المذكور بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه (قوله حلال الخ) علة لقوله وانما لم يحمله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من المذكور المضموم حيث قال أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلفت اليه لكن الشارح قال بعبارة وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من المذكور المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقاديا عن الدور اه وقال المولى السبكي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكورا ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدلل المتوهم لا يثبت مدعاء اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من المذكور المضموم) مع ان اول كلامه كان مشعرا بأنه منه فين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بعد يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع اشعار التفسير بكونه من المذكور المضموم مستدأ بأن الاشعار انما يكون اذا كان قوله ويلفت اليه عطفاً على

بحال بديهية بل العلم باستثناء جميع الاسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من استثناءه في نفس الامر (قوله اذ لا معنى لتوهم الدور) أي لا وجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء بنفسه المستلزم لتدور فالمولى المحشي اكتفى بنفي اللازم عن التصريح بنفي للزوم (قوله لان المذكور بالمعنى اللغوي) أي المضموم وفيه ان هذا لا يمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى ما ل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ما قبل ذلك المال (قوله وفي

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجح اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أي يمر عنه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا يحصله بها بعد أن لم يكن حاجلاً فعلي هذا اندفع ما سياتي عن الفاضل الجلي (١٥٢) من التداخل بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سيذكره

المولى الحشى (قوله أعني النفس) ان كان التعرف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره قد ذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فحله منحصراً في النفس ويشير المولى الحشى الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذي أوجبه الخ) يعني ان يكون تلك الصفة موجبة لكون الحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لتلك الحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لحلها التميز قطع) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز لشارة الى ان الخرج لتلك الصفات ليس مجرد قوله توجب بل الإيجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى قاعدة

ان نسبة التوهم ليس لاجل انه حمل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ بدنه وأما مقاله الفاضل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح هتارين ما ذكره في شرح المقاصد نادماً ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من المذكور المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التداخل في شيء (قوله لكن عدداً علماً بخلاف العرف والفتنة) قل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتنى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى وأما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا يخافه وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم اندرك انما هو العقل وبدليل انه سيجى ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي قبض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحلله أعني النفس بوجوب له ان يميز الشيء عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبض ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحل لان التميز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان التميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل تميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل قبض التميز فتقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لحلها التميز قطع لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلاً توجب ان يكون محلها تميزاً عن العاجز لان يكون محلها تميزاً لشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل التميز أي لا يحتمل قبض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لحلها تميزاً يحتمل التميز في الحال والجهل المركب والتقليد بوجيان تميزاً يحتمل قبضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطعم عليه فيما بعد وأما في التقليد فلم يمتد استناده الى موجب من حسن أو بدنية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان التعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الإيجاب المفهوم من قوله توجب علماً سواء كان بطريق الشيء كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان التعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالإيجاب العادى على ما هو المذهب من استناد جميع الميكنات الى الله تعالى ابتداء فاعلم ان العلم صفة قائمة بالنفس بخلافها الله تعالى غيب تعلقها بالشيء

الجليلة وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره فتمييز الموصوف عن غيره فقدر توجب مشترك بين جميع الصفات ويتفرد كل منها بخصوصية في العلم ايجاب تميزاً لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفي الارادة ايجاب صدور المقدور على وقوعها وفي الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله قطع اضافياً أي بالنسبة الى ايجابها تميز الحل عن شيء واليه أشار للمولى الحشى بقوله لا التميز لشيء

(قوله مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الإمكان كذا
وجه موافقة القول المذكور كون المراد من التقيض تقيض التميز أنه سيأتي (١٥٣) - أن التميز في تصديق الشيء

والاثبات ويأتي من المولى
الحشي أن المراد به ما المعنى
الغوي أعني إثبات شيء
شئ وفيه عند وسياي
أيضاً أن المراد من متعلق
التمييز فيه الطرفين إذا
عرفت هذا يقتضون لاشبهه
في أن قولهم مع أنه لا يكون
الا كذا يقتضي لاحتال
التقيض حتى يدونه ذلك
الاعتقاد علماً لا ظناً وغيره
ولاشبهه في أن الذي ظاهراً
ذلك القول هو نفس كون
الشيء كذا فبني كون الشيء
كذا تقيض إثبات كون
الشيء كذا والتمييز في
التصديق كان عبارة عنها
فيكون هذا القول مع ما قلنا
من أن المراد من التقيض
تقيض التميز متوافقين
وقس عليه قوله ومع احتمال
أنه لا يكون كذا أي عند
المعتقد في الحال لتمييز عن
الجهل المركب والتقليد
فيصح حمل قوله ظن عليه
فظهر أن الاستشهاد في
القول المذكور ثابت فيها
بمد مع في الموضوعين بأفاده
العلامة عبد الرسول رحمه

توجب أن تكون النفس متميزة لا يميزاً لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء فيه أن إخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لأن كلاهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل
في التعريف بناء على أنه لا تقيض له أصلاً فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحة أصلاً قلت الشك
والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما
باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من الشيء والاثبات على سبيل التجويز المأدب
أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله تقيض فالتسمية من حيث أنه يتعلق بها
الاثبات يناقضها من حيث أنه يتعلق بها الشيء وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين
الإخبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله كما هو الظاهر)
لأنه الأسبق إلى الفهم لأنه مذكور صريحاً ولأنه موافق لما قالوا أن اعتقاد الشيء كذا مع
اعتقاده لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظناً وفيه إشارة
إلى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بأن يراد تقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري
أعني الكشف والابضاح فالمعنى صفة توجب حملها أن يكشف لتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه
وحيث تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة
والنفي والاثبات وحيث تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لأن الشيء لا يكون محتملاً لتقيضه
أصلاً إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فلا وجه لذكره إلا أن يقال المتعلق وأن لم يكن محتملاً لتقيضه
في نفس الأمر لكن يحتمله عند المدرك بأن يحصل كل منهما بدل الآخر فسر واحد من التصور
والتصديق صفة توجب كشفاً وإيضاحاً لا يحتمل متعلقه تقيضه عند المدرك أما في التصور فلا تناف
للتقيض وأما في التصديق فلأن متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الأمر له تقيض هو اللادفع
فيه فإذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللادفع جازماً مطابقة مأخوذاً من حس أو
بديهية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلاً لتقيضه وهو اللادفع إذا كان بجميع
الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لتقيضه أصلاً لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً ووقوعها لا الطرفين إذ لا معنى لاحتالهما تقيض نفسيهما
وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع أن المتبادر من احتمال الشيء الآخر
أنه يجوز أن يتصف به كما في الاعتقاد الظني فإن طريقه يجوز أن يتصف به وتقيضه وهو وجه عدم
ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد تقيض الصفة وسيجيء بحزرة أن شاء الله تعالى (قوله وعند
الاحتمال صفة متعلقه الخ) يعني أن ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع إلى المتعلق الدال عليه
لفظ التمييز فإن التمييز إنما يكون لشيء معين وإنما لم يكن واجباً إلى نفس التمييز لأنه أن كان
المراد به المعنى المصدري فلا تقيض له أصلاً لا في التصور ولا في التصديق وإن كان ما به التمييز أعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتالها تقيض نفسه إلا أن يتكلف بمثل ما مر أو بأن المراد

(٢٠ - حواشي المقائد أول) الله (قوله فلا تقيض له أصلاً) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا تقيض لها (قوله فلا معنى
لاحتالها تقيض نفسه) إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بأن يزاد باحتمال التميز تقيض
نفسه حصول ذلك التقيض بدله فإن كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد أن يحصل بدله النفي وإن بالعكس فبالعكس

(قوله ورود كل منهما) أي من التميز الذي هو الاثبات مثلاً وتقيضه الذي هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أي متعلق التميز الذي هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله ان يتصف الطرفان بكل من التميز وتقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معانها القوي وعلى تقدير التكليف بمثل ما مر يراد منهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فعني الاحتمال على تقدير التكليف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثاني انصف المتعلق بكل منهما على البدل واليه أشار بقوله فحينئذ أي حين ان يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أي الشيء كذا والحاصل ان الشيء كذا أي الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا محتمل أي منصف بعدم كونه كذا احتمالاً مرجوحاً في الظن قاله.

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التميز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التميز الخ) يعني انه اذا كان المراد بالتقيض تقيض التميز فالمراد بالتمييز مبه التميز أي الامر الذي به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميّزاً اذ ليس له تقيض بخلافه المتعلق لافي التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً اذا تعلق علماً بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقيض لها أصلاً بها تميزها عما عداها واذا تعلق علماً بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أوحس أو دليل فلا يحتمل التقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس بوجوب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الأول انه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسماً العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التميز خلاف للظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بتقيضين لارتفاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الاول بأن المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فاتهم بقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة لمخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستمع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولنا كتب اعني في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم يتفونهم وعن الثاني بأنه ان أراد بقوله انه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التميز فحمل المحتمل للتقيض التميز بخلاف هذا القول المشهور (قوله والمعرفون للعلم بهذا) قبل قد قرر عندهم ان التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور المازدي رئيس المازدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذي ذكره نانيا للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الاشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواظف ما حاصله ان الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأننا تصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالمستع مطلقاً واحتجاج التقيضين والضدين والمعدم

التصور

القابل للوجود الخارجى المطلق ونحكم على مالا وجوده

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالامكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الاشياء وككون المتع أخص من المعلوم الى غير ذلك من الاحكام الابجائية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على تلك المفاهيمات أنفسها أو حاصدت هي عليه من الافراد الغير للموجودة أصلاً . والحكم على تلك الامور المتصورة بتلك الاحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الامور المتصورة اذ ثبوت شيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له في نفسه واذا ثبت انه ليس ثبوت تلك الامور المتصورة لنا في الخارج أصلاً ثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الوجود الخارجي جوهرأ كان للوجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا فرض
والشبح والمثال ليس الا امرأ متخيلا متوحا كالصورة المتوهم في المرآة فينبغي ان يبد (قوله وأما كون متعلقها الخ) أي
النفي والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الإيقاع والانزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ
لا يكون متعلقها الطرفين بل أما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقيدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبت وهذا على مذهب
الحكام من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منتزعا لهما بالذات فلم اذ لا ضرر في ذلك وان أراد
انه يلزم أن لا يكون منتزعا لهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم إيجابه لشيء منهما تصور أنار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ
وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة
وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبه بالتخييل في المرآة وأن هذا من الوجود
الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبماثله وعن الرابع
بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لتقطع بأن المحتمل للتقيض هو التمييز بمعنى الصورة
والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو
اثبات أحد الطرفين للآخر وعدم اثبات أحدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن
النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مظارح الاذكياء
(قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر
الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعني المثبت والمثبت له وأما
كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو اللائق أو المجموع فمن مصطلحات أهل المتعلق وندقياتهم والمتابعين
يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير
لا يكون منتزعا الى التصور والتصديق وقد سبق محررهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل
لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الخواص مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو
قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل التقيض فانه لا يشمله لان المعاني هنا ما يقابل
الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني زعمه مبني على أن ادراك الخواص هل هو قسم من العلم أم لا فمن
قال أنه قسم منه كالشبح الاشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه
علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالخواص ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور
الحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفي الخواص الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتا تقيدها بما اخرج لادراك الخواص الباطنة فانه ادراك
للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهم (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من

اما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الخواص الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون
ادراكه موقوفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير
الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كليا أو يكون جزئيا غير مادي وأيا ما كان قادرا كه التعقل انتهى وعلى هذا ينبغي
أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكنه ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون لا وهم قوة
تخدمه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل ايها مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو علي في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرتبة الحاكمة

في الحيوان حكماً غير عقلي ولكن حكماً تخيلاً اه فليس يمكن أن يقال ان نسبة ذلك الادراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة
التخيلية في تركيب متلفه ونسبته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران
متساويين كان كل من الاسمين باعتبارهما « أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاماً عاماً هو الخ) لا يخفى انه لا فرق
بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بعوارض متخضة فتسلم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية للمعنى

الكلّي دون الجزئي
المحسوس بعد الفية تحكم
اذ كما ان الصورة للجزئي
المحسوس الثابت مرآة
للاحظة الغائب فكذلك
الصورة التي للمعنى الجزئي
قبل الرؤية وذلك لتقابل
الذي قل غيبه الخفي
المدقق سوى بينهما حيث
قال فان قلت كيف يستقيم
التقييد بالمعنى وقد يتعلق
العلم بالاعيان الخارجية
كما اذا علمنا أيضاً مخصوصاً
في محل مخصوص قبل
المشاهدة وكما اذا تخيلنا
بعدم غيبة المادة قلت هذه
منطقة نشأت من أخذ
مبالذات مكان ما بالمرض
فان المدرك أولاً وبالذات
في الصورة الاولى مفهوم
كلّي وفي الصورة الثانية
أمر خيالي وليس واحد
منهما من الاعيان بل هما
من قبيل المعاني لكن
لما بينهما الامر الخارجي
الخ الحقيق انه كما ان

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك
بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا
علم زبداً قبل رؤيته بعوارض متخضة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداها وقد تدرك احساساً بأن
تدرك مكيفة بالواحد والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته
والمدرك على كلا التدبرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات
العينية علماً لانه لا يوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وبغاية ما يستكشف الخ)
حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلّي اذ هو بمشخصات كلية يجوز الخلط اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
المادة لكن انحصار في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلّي انحصار في فرد واحد فلا يكون
ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك المعنى
المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك المعنى
المحسوس بعد غيبوته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوته عن الحس ولا
علماً لانه ادراك المعنى المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها
خصوصية المحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوته عن البصر
ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يتمتع الاشتراك بينهما ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من
أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال الخفي المدقق المدرك
أولاً وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من
المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى
على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما يتعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداها فالامر الخيالي انما يكون
مدركاً اذا أوجب صفة العلم تميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيها نحن فيه ليس كذلك لان
كلاماً عاماً هو في صورة هي آلة لملاحظة المعنى الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة بالذات
حتى يكون مدركاً وكأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتمييزها
الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزاً وهو الصورة
لمنطقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة قبض تلك الصورة فلا يرد أن
التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق

الصورة التي للمعنى الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة المعنى المشاهدة وبعد الفية أيضاً كذلك فكذلك تفيض
الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف الكلية المتحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً
بتلك الاوصاف تلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الفية ان ذا الصورة في الثاني
محسوس وفي الاول تخيل وبعد الفية هو أيضاً يصير تخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة لملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا تناقض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه قبض ذلك التمييز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس بناء منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التمييز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من القبض في تعريف العلم قبض المتعلق لا قبض التمييز والحاصل ان قبض أي شيء أريد من تعريف العلم فتقدير ذلك الشيء (١٥٧) ههنا مضافاً الى التصورات

لقبض التمييز لا لقبض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا قبض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا قبض للتصور انه لا قبض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهنا مبني على ان يكون المراد بالقبض قبض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي ومن ورود الاعتراض بظاهره لو أريد قبض التمييز قبل المراد بالقبض قبض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقها قبض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والابصار ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية قبض ذلك التصور اذ لا قبض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف لظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب لاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل القبض فانه لا يمكن ان يراد فيه قبض الصفة (قوله وقد حجاب) أي قد حجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف أو ان يكون المراد قبض الصفة بل ان عدم قبض التمييز فرع عدم قبض التصور فان لم يكن نفس التصور قبض لا يكون لتمييزه الذي يوجب قبض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء عدم قبض التمييز فرع عدم قبض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق قبضاً تمييزاً ولا قبض له وقد يقال ان عدم قبض المفهوم المتصور وعدم قبض التصور وعدم قبض تمييزاً أمور متلازمة لا يتصور انفكاك بينها فعدم القبض لو اخذ منها ينلزم عدم قبض الآخر ول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى البهانة غير مسوعة (قوله ان قلت الخ) تراخى آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا تناقض كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لتناقضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلي سلم ان للتصورات قبضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لما (قوله فلو سلم ان للتصور قبضاً) أي لتمييز صور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة تناقض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

يزعم في تعريف العلم القبض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم كور كما لا يخفى (قوله فلا وجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي تربيته عليه وجوداً وعندما فبناء شمول رغب للتصورات على عدم القبض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود القبض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله اذ يمكن يكون لشيء واحد الخ) اشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بقبض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه قبض ذلك الشيء مثلاً الا لسان

يوجد البناء لدخول التصورات (قوله لو أريد) أي من القبض المذكور في تعريف العلم وفي بعض النسخ لولا أريد قبض التمييز أي اذا لم يرد بالقبض المتعلق عن التصور قبض تمييزه كما اشار اليه الخالي بالتفسير بقوله أي تمييزها قال النسخين واحد والاولى هي الاونق لكلام الخفي البالكوفي (قوله نفس الصورة لا ما يوجبها) لا لأنه لا يصح ادعاءه صحة غير خفية بل كلاً يخالف المشهور من ان التصور والتصديق نفس الصورة والتقي والاثبات لا بما يوجبها (قوله والتمييز بالمعنى المصدري) لثلاث يلزم إيجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والتقي والاثبات (قوله ادعاء التلازم لا بد له من دليل)

المتصور بالضحك لا يحتمل أن يتصور بالآلا ضحك بل يحتمل أن يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه اللاضحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر أي يحتمل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال التقيض في التصورات مبنياً على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشمله ما ليس إلا مبنياً على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كلتاهما من عكسه والآخرى من طرده ولا شبهة في أن كلاهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا (١٥٨) ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في احتمال كل منهما على

فإن كما يمكن أخضاره بأخذهما يمكن أخضاره بالآخر بخلاف بذاته على أنها لا تناقض لها فإنه شامل للتصور بالسكينة وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالسكينة أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تناقض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبنياً بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والتناقض الجلي في تحرير هذا الكلام ما تدل على في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لأنه يطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس التقيض حمل تقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم هيذا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مزية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشريف قدس سره وحاصله أن قدر التقيض بالأمريين المتماثلين بالذات أي الأمورين اللذين بينهما وبين يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب والسلب فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة تقيض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاتان كناتهما حاصلتان لاندفاع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء فإنه حينئذ يحصل قضيتان متافيتان صدقا فقط أن لم يجعل السلب راجعاً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزءاً منه وإن جعل راجعاً إليها كانتا متافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقيدية والإنشائية لاندفاع بينهما بالاحظة وقوع تلك النسبة وارتقاعها أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما أيضاً لا آخر بالمعنى المتعارف للتقيض

الحمل وإن كان في التعريف صورياً فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لأنه متقدم وثبة لسكوته مضافاً إلى الفاعل قدم دفناً لتوهم أن يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق أن يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً إلى التدافع المفهوم من يتدافعان وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ * أفاده المولى عبد الرسول وقوله إن يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه العائد إلى التامع والتحقيق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقيق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به ليطلق ما قدر في تعريف العلم من أن التقيض يتميز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لم يكن لو فسر به بالتصور فكان أولى لبلاطم السابق من قوله كالأيجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله أن لم يجعل متعلق بصدق فقط وقوله السلب أي السلب الذي في اللاتان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد إلى الإنسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين) ردهما عدم جعل السلب راجعاً إلى سلب نسبة المفرد وجعله راجعاً إليها لمكن أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتقاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو الثاني في الصدق والكذب وقوله فقد تحقق التقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضاً أي كما

نحقق التقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما نحقق للتصورات التقيض بمعنى الثاني (قوله إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانياً وحل عليه) بالتون وإليه التحية في لفظ ثانياً وغيره المولى عبد الرسول إلى لفظ ثانياً بالوحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيد منسوب إليه الإنسان أنه ثبت نسبة الإنسان إليه قبل أن هو حكاية نسبة الإنسان إليه بقولنا زيد إنسان فلو حظت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد إنسان قصداً وحل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثانياً بالباء والتاء كما قلنا ثانياً بالتون والباء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيرته إلى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وإن كان غير جزيل أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الأولى للمعبر رابطة في زيد إنسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعبره ثانياً قصداً على زيد اهـ (١٥٩) (قوله فلم من هذا الخ)

وبدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيم القضية الموجبة إلى ثلاثة أقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع أفاده السكتوي (قوله بالاعتبارين) الأول بالاعتبار الأول المشار إليه بقوله بأن يضم إليه معنى كلمة التقيض الخ والثاني بالاعتبار الثاني المشار إليه بقوله وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فتقيض ذلك المفهوم الخ (قوله القسم الأول) وهو الرفع في نفسه لكن ينبغي أن يعلم أن التقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتأخرين صدقاً وكذباً هو القسم

فقد نحقق التقيض لتصورات أيضاً والجواب أن كلا منهما إن لوحظ من حيث أنه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وإن لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفومات وحل على زيد كقولك زيد منسوب إليه الإنسان وليس ينسب إليه الإنسان فهو راجع أيضاً إلى تناقض القضايا لأن قولك زيد منسوب إليه الإنسان معناه زيد إنسان لا فرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانياً وحل عليه وفي السلب وان فر التقيض بالامرئين المتأخرين أي الامرئين اللذين يكون كل منهما ينفي الآخر لذاته سواء كان ممتنع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه إذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعداً عما سواء كان للتصور تقيض كالإنسان واللا إنسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أي من تفسير التقيضين بالمتأخرين قيل تقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع أن المفهوم المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور له تقيض إلا بان يضم إليه معنى كلمة التقيض فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رافع المفهوم في نفسه وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فتقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفعاً عما اعتبر صدقه عليه والأول تقيض بمعنى المدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فلم من هذا أن التقيض في التصورات متحقق بقسميه أعني رفعه في نفسه ورفعاً عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها إلا القسم الأول إذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وإن معنى قوله تقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء أنه إن اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه وإن اعتبر صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحقق المدقق في مناقشة من وحين الأول أنه لا يصدق على تقيض السلب الثاني أن قوله أو رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الإنسان مثلاً تقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل هو تقيض لإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الأول فإنه يجوز أن يكون إطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الأول أعني الرفع في نفسه كما أن التقيض لتحقق في التصديقات مطلقاً هو القسم الأول (قوله لا يصدق على تقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان إنسان الذي هو تقيض لقولنا لا شيء من الحيوان إنسان مع أنه ليس رفعا بل إيجاباً وأما رفعه ليس لا شيء من الحيوان بإنسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جواباً باختيار الشق الثاني لكن لا مطلقاً بل بانضمام أمر إليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً لنفس الأمر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الأمر فلا يلزم أن لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة إذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الأمر فيمكن أن لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الأمر بالامكان لا مكان أن لا يكون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الأمر بخلاف الصورة التصورية ويمكن أن يكون جواباً باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الأمر أي المراد أن الصورة

التقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لتقيض السلب أعني سلب السلب وبؤيده ما قالوا من أن
 قبيض الموجبة السالبة الجزئية مع انقيضه رفع الإيجاب الكلي وما ضرحوا في بحث القضايا
 الموجبة من أن التقيض عندما أهم من أن يكون رعا لك الشيء أو لازما مساويا له وإذا كان التقيض
 حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالوجه أن يقال رفع كل شيء تقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند
 قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا انتبر
 الشيء في نفسه كان قبيضه رفعه في نفسه وإذا انتبر من حيث صدقه على شيء كان قبيضه رفعه عن
 ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي التقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطيقين
 محمول على المجاز) أي قول المنطيقين من أثبات القائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار أنه لو
 اعتبرت النسبة بينهما حصل التعارض بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت
 ولذا عرفتوا التناقض باختلاف القاضين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب
 الأخرى (قوله وأيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم
 أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف
 العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون
 التعريف مانعاً (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور
 الإنسانية للرسم التمثيلي من ذلك الشيع علم تصوري للإنسان ولا ملاحظة ومطابق له بحيث
 لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم
 المقارن لما التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المسمى الذي هو الخبير وهما سؤال مشهور
 وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة
 صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة والملا مطابقة في الصورة التصويرية من غير
 ملاحظة الحكم والالتفات إليه إذ لا شك أن الصورة المنزععة من الإنسان متلافة قد تكون مطابقة له
 وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا ينصف التصديق بعدم المطابقة
 أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامتطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم
 مستثنى عن المؤثر مطابقة لها هي صورة له أعني ثبوت الاستثناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن
 الصورة التصويرية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس
 الأمر ضرورة أنه لا تمنع بين المعلومات التصويرية لا ترى أن كل متصور فهو نهاية من النهايات
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل أعني المستع المفروض وجودها وأدائها فيكون كل صورة
 تصويرية مطابقة للواقع فلا ينصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون
 واقعاً في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة
 تحقق للمناعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد
 لا تكون إلا ترى أنا إذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك
 المسمى كان كل من الصورة التصويرية والتصديقية مطابقة لما في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين
 واقع في نفسه وإذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر
 لا للشيء الذي ينشأ منه
 الصورة ولا للشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 وحاصله أنه لا يلزم من
 مطابقة الصورة العلمية
 لمعلومها أعني الشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 مطابقتها لنفس الأمر مع
 أنه المراد من المطابقة وذلك
 كما في الصورة التصديقية
 لا يمكن أن لا يكون معلوماً
 في نفس الأمر فلا تكون
 في تلك الصورة مطابقة لنفس
 الأمر لعدم ما يطابقها فيه
 بخلاف الصورة التصويرية
 لوجود معلومها في نفس
 الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقلوبة وتوضيحه ان هذا الحكم السكلي بسبب غلبة افراجه وتكررها وكثرة صدقها الفقه النفس ورسخ فيها حتى لزما لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بحز في منه اجالا وبالبع مثلا اذا رأي حجرأ وحصل منه صورة. إنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون الصورة الناشئة عن الشيء صورة له أعني لا كلي فهو كالاستفراء الناقص لا يفيد في الاتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجيه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا جماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه انما يلزم التسلسل لو كان

الخ مع ايضاحه ان قضية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم هنا منظور اليه اجالا وبالبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملاحظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم بما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لزم التصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف انصافه ان ذهنا فذهنا أو خارجا فخرجا أو قوة فقوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصويرية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخ) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فانما كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لمسا هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قبل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المسمى فرع الحكم بالفعل ومن الين ان لاحكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتبسا اليه بالذات بفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجودان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة أجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطا في تلك الصورة

(٢١ — حواشي العقائد أول) أرفعا فملا فتنبه له أفاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث الحجرية وحاصله ان وصف الانسانية مرآة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال اما بصدق الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أي لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية بيان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

اذ هي مطابق لتصوره وأما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه باننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فربما شئنا ان نوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعل له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبه بصورة الانسان آلة لملاحظة الحكموم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث أنه مفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشبح من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث أنه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم المساهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يمتثل والاشياء كئي وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله أنه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا أنه انسان نحكموم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والحكموم عليه لا بد أن يكون منصوفاً لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره وليس معلوماً الا بوصف الانسانية. ثبت ان الحجر منصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث أنه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرقي بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان هنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث أنه حجر لانه حيث أنه انسان وان دفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه ونحقيق الجواب اننا اذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا أنه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة التشاكاة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكموم عليه لسك المنعير في انصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكموم عليه ان الامر الذي اعتقد أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون الحكموم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشئ من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكاة وقد يجاب بوجوب آخرين أحدهما سلمنا ان الحكموم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوماً لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى أنه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والمرضى على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من التردد الذي ذكره هذا الجيب بینه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أقاده عبدالرسول (قوله في قولهم المساهية الخ) يعني اذا تصدنا لملاحظة ذات المساهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلنا آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالمساهية بوصف المجردة عنهما علم غير مطابق اذا المساهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يمتثل وفي قوله والاشياء كئي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وأما الخطأ في الحكم كما نقل الجبالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكابرة) لان ظهور حصر معلوميته في وصف الانسانية قد يقع مبالغاً لو أنكر لكان انكاراً للديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعيداً

(قوله مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود لأن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى (قوله غير مفيد) لأنه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزام مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلاً ولا شبهة في بطلانه ولو قبل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عمومته فهو أيضاً (١٦٣) باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للطابق لشيء مطابق لذلك الشيء فليزِم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعناها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعناها أيضاً والا فلا ولا يلزم مطابقتها لمعناها مثلاً في الفرغ المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورة في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعالم بتلك الصورة أعني الحجر حينئذ قول الخطأ في الحكم

لما لان الوجه الاخص لا يبين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) نسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علة لذاته انه يرتب على ذاته الاتكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستند من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردتها بعض الفضلاء من ان كفاية انكشاف تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقاً له لا انه سبب مفض اليه فيصبح ان ذاته كاف في تعلقه به في عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشيء الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أي فيها لا يغتر اليه) أعني ان ذلك لان لهم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيها يغتر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية (قوله يعني ان الخ) رد لدولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبباً للعلم (قوله قائماً مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكلية والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى الكبي واختلّفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكلّيات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وإنما أرسمها في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكفيها بالصورة الجزئية يتألف بساطها فادراك النفس للجزئيات أرسمها في آلتها وليس هناك أرسمان أرسم بالذات في الآلات وأرسم بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للآليات الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لآلياتها وذلك لا يتألف في أرسمها الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارسم مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورة وإذا فتحت أرسمت وهذا هو الحق فن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لأرسم الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيوبها وغير المحسوسة الشزع منها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاه (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المدكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعناها الذي هو الحجر فلا يضر فيها نحن بصدد اذ المتعبر في مطابقة العلم بمطابقتها للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقتها للمعالم أول شيء آخر فنأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات أرسمها في آلتها) فيه مسأحة اذ ادراكها ليس نفس أرسمها في الآلات والمراد ان ادراك النفس ايها بسبب أرسمها في آلتها ولا يحتاج في ادراكها الى أرسمها في نفسها فتلك الآلات خواص لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا أرسمت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بيان ان آثار المختلفة

(قوله لكل منها مصدر) قال الحق عبد الرسول أي موضع يزجج اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت أن الجزئيات المادية لا ترسم في النفس اهـ (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) شر على قريب (١٦٤) ألف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد تقرر في علم التشريع أنه

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة إلى إثباتها (قوله فيه إشارة) أي في قوله بتلاقيان ثم يفرقان فإن التلاقي والافتراق بشران بعدم التقاطع وإن كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضاً إذا المناسب حيثئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان إلى اليقين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * أعلم أنه بين في علم التشريع أنه قد ثبت من جاني مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان ذنبارتان حتى انصتا وأصار نحو بينهما واحداً ثم نباعدتا إلى أن انصتا بالعين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع التورين واختلوا في أن انصتا بطريق التقاطع بدون الانطباق بأن يتصل العصب الأيسر بالعين اليمنى واليمين باليسرى ليحدث صورة الصليب وهو أن يتقاطع خطان ويذهب كل منهما إلى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل اليمين باليمين اليمنى والأيسر باليسرى والاكثر ذهاباً إلى الأول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله أن الحركة من الأعراض التسمية فأنها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها إلى المكان والمتكلمون أنكروا الأعراض التسمية وقالوا أنها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً فكيف ندرك بالحس إذا الإدراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل الحاشي وفيه بحث لأن الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الأعراض التسمية مع أنهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الأعراض التسمية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى أنه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نقول الخ) يعني أن المتكلمين وإن أنكروا وجود الأعراض التسمية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة إذ قد اتفقوا على أن وجود اليمين منها وسواء بالكون وتسويه بالحركة والكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الأربعة إذ حاصلها عائد إلى الكون والمميزات أمور اعتبارية لاحتمالية متنوعة نحو كونه منبوقاً بكون آخر أو غير منبوق ونحو إمكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواضع (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني أن لزوم النسبة والإضافة إلى المكانين والأتين لها لا ينافي أن تكون الحركة المنصفة بها محسوساً لجواز انصاف الأمور المحسوسة بالأمور العدمية كاتصاف ذات الأعمى بالعمى أعلم أنه قد اختلف في ألا يكون فقال بعضهم أنها محسوسة ومن أنكروا ألا يكون فقد كابر حقه ومقتضى عقله وقال بعضهم أنها غير محسوسة قائلاً لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والكون والاجتماع والافتراق فلا فعل الحركات من قبيل المبصرات أعني بصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين

ثبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الأول مبدؤه من غور البطين المتقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلتي البدي وهو أصغر بحجوف يتأمن الثابت منهما يساراً ويترأس الثابت منهما يمنة ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد الثابت يساراً إلى الحدة اليمنى والثابت يمنة إلى الحدة اليسرى اهـ فاندفع ما أورده الناظرون على السالكين من أنه لم ينظر إلى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هذا لأنهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد الثابت يمنة إلى الحدة اليمنى والثابت يساراً إلى الحدة اليسرى والحق النسخة الأولى بقريئة الباق فتأمل (قوله إذ حاصلها) علة لكونها موجودة محققة

(قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها إلى الكون (قوله لاحتمالية متنوعة) الرومي المراد منه أنه ليست المميزات فصولاً حقيقية لتكون الأنواع أيضاً حقيقية فلا تمود إلى الكون بل الكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره أن كونها أنواعاً مجاز وإن كونها واحداً يكون اجتماعاً وفتراقاً وبحركة وسكوناً كما في المذهب أفاده مولانا خالد قدس سره (قوله على أحد المذهبين) فنقول الحاشي الخجالي بالاتفاق إن أراد به أنها كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق غير صحيح إلا أن يراد اتفاق طائفة من

القائلين بوجودها في الخارج وان أراد أنها اذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين قم للقال لكن يظهر من هذا ان الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً قديراً (قوله وصوله الى الملمس) أي الى موضع الملمس (١٦٥) من البدن (قوله فلي هذا قوله

لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور ان الملمس ليس مدركاً بل هو سبب الادراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح ان يكون راجعاً الى الملمس بمعنى كونه مدركاً فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي الى ضمير لا يدرك كالتصويب المتصل اذ هو عائداً الى الجسم ولا يجوز ان يدرك الحس له فانه خلاف البديهة مع ان الفرض ان ادراك الحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير الى الكون فلا حاجة الى حذف المضاف (قوله اذ يصدق عليه الخ) اعلم ان صدر الشريعة في تعديل العلوم على ان المركب التقيدي خارجاً والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا الى ان الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات لا تدفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة قلبه بشي لان ادراك التي كالحركة مثلاً بواسطة الحواس الآخر كالجسم لا يسمى احساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن بعد الملمس من البصيرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعني أو ادراك عماء مع انه لقي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع الى مجموع الكونين اذ الى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله والملمس لا يدرك الجسم الخ فمن نمية ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة مدوسة أيضاً لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من ليس شيئاً متحركاً مضمضاً عينه أدرك حركته ولما ذهب الجبائي الى أن الحركة والكون مدركان بحاسة البصر والملمس وحاصل الدنع ان الملمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وضوئه الى الملمس فاذا تجدد الوضوء اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشي لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك الملمس للجسم في مكان أو لا فلي هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للملمس أي لا يكون شيئاً لا يدركه أو لا يفل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ حينئذ يكون بياناً لقوله أدرك العقل منه الحركة يعني أننا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فلي هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا بعد محسوساً كما لا يدرك ادراكه احساساً (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يفيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يشككم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أغنى ما تضمن كلمتين بالاستناد والا لزم أن يكون للمركب التقيدي خبراً اذ يصدق عليه انه كلام لتسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لتسبته خارج وهو اتماف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجبائي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلامعنى الانتفاض

له حتى ينصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي في قاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بان احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله المحشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به نعم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فاشار الجبائي الى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون نسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) - أن يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الأمور الاعتبارية

فلا معنى لوجودها في الخارج أي في الأعيان وبرد عليه النسب التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا الكلى المتطقي لا يوجد الا في الذهن وقد تول خارجية النسبة بمعنى كون منتسبها موجودين في الخارج فيكون نسبة النسبة خارجية من قبيل صفة جرت على غير من هو له أي خارج طرفيها وبرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كذهب اليه بعض المحققين اذا قيل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الأمور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غالبة لنفسه افاده المولى خالد (قوله وان ما اتفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادراً عن الجمع المذكور يجزم بمضمونه جزماً مطابقاً لنفس الامر باعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال التنبؤ عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل ولا لاجل

ولعمري ان بعض الظن أهم قبل الحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله نسبته اذ المراد بها الايقاع والانزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر يانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاونقي) اذ الخبر به في الحقيقة هو انتسبه لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي ينصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لا يشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو بقول يذني أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الحجة واعتراض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في الخمسة فاعلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بمدد النبوة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وإثنا عشر نبياً بشهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فاعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون ينلبوا مائتين وهو بايد جدير اشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل التنبؤ أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الاطلاع على ان الحاصل عقبيه مما لا يحتمل التنبؤ لاحالا ولا مالا أمر دونه خطر القناد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء منتهى الى الحسن مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع ثبوت آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلاً بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للتنبؤ بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن توأطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبضداد بحيث لا يحتمل التنبؤ أصلاً وما ذلك الا بالأخبار والاشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر إنما يفيد بسببه يكون افادة العلم موقوفة على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الأصول نفس في العلوم العادية (قوله وانه دور) ينتظم لميانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحجة الاوسط غير مكررة لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالتواتر. وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أي ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى الحاشي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرار الحجة (١٦٧) الاوسط أن يقول فالمتوقف

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عقبيه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالمتوقف عليه العلم بالعلم وللموقوف نفس العلم فلا دور بدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم معاً حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم بالعلم بالعلم متحدان ونبا نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر اما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلًا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمنزلة اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالخفية لانه ان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالتار الجسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان العلم اسباباً شتى من الحس والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع هنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه أحسب حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما لم يجعل

عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل انه لو سلم ان ما نحن فيه من قبيل ما اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم حاصلين في الذهن معاً لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معاً ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فانه لو حظ معنى مجرد لا يدفع هذا الجواب النظر بالذات كور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا أعم يقع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن ثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البدهة كالحساس للتار فلامعنى للاستدلال عليه بالآثار الذي هو الدخان مثلاً فالاولوية

مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا ياتيسر عليك أفاده مولانا خالده (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أي من خبر الرسول والخوارج الظاهرة والعقل الصرف بالبدهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه بخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحاً ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من الحاشين نصريحاً بأن حصر اسباب العلم فيها ذكر ليس غريباً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

(قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه أن الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد المحشي الخيالي أن اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشف مع

أن الاعتقاد مع الاخبار قسم المقصود وأدفع نظر المولى المحشي ثم أن اعتقاد التصاري قتل عيسى واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم حكيم فلتراجع عبارته (قوله تأمل) نقل عنه أن قوله تعالى (وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه) يدل على أنه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وإن كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم إلا أن يقال إن الخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة له ووجه الضعف المشار اليه بالله أن الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه الخبرون عنه بالقتل (قوله لا أنه فذلك) الظاهر أن المعنى أي معنى قول المحشي الخيالي * وبالجمله

عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول لئلا يحتاج إلى التمثل في هذه العبارة لانه مخالف للنقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض التصاري الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة إلى جعل الإضافة إلى المفعول لأن بعض التصاري مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا السكتين إضافة المصدر إلى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على التصاري محتاجا إلى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لأن اشتراك التصاري مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم إذا ثبت أن بعض التصاري مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار التصاري بقتله لم يثبت بالتواتر فإن خبر قتله منهم مستند إلى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي بالاتفاق فإن الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب أنه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا أحد التواتر في الطبقة الاولى على أن اخبارهم إنما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه أن اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح لم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر أن يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة فالخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغارها سمي بذلك لانه وجد لقيطاعده ضم يسمى بذلك (قوله وبالجمله) أي بجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا أنه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه إشارة) أي في آيات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير إشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا منحتقا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور معارضة واستدلال على أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليبه أعني قوله وضم الظن إلى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله أنا لا نسلم ذلك لانه موقوف على أن لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز أن يكون ما هنا أيضا كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله أن اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فإذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى أن وصل الى العلم وفيه بحث لأنه أن أراد به اجتماع الاسباب النامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وإن أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب أن كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاستفاد

الخ أن حاصل الاعتراض الجارى على أي تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجمله فذلك لمجموع قول من الشارح والمحشي الخيالي لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا عيب عنه (قوله معارضة) أي مع بذاهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثاني أن العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبه كما هو معروف

(قوله لتفاوتهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضداً بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح دائماً
(قوله) ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ (لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي
فالسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذلك الاعتقاد الخاص سبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق
الاعتقاد سبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع (١٦٩) المذكور كما أنه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذلك
مسوجب لقوة المطلق
واستوضح ذلك بما ذكره
الشارح رحمه الله في الجواب
المؤلف من النعرات والله
الموفق (قوله) ومن هذا
يخرج الجواب الخ أي من
قول الحنفي الحيا إلى وأما
وم الكذب الخ يخرج
الجواب عن قول السائل
وأيضاً جواز كذب كل
واحد الخ وحاصل الجواب
أنه ان أراد ان جواز الكذب
مدلول الخبر فمخوع وان أراد
أنه احتمال عقل فسلم لكن
لا يضرننا اذا كلامنا في أن
الخبر يفيد العلم وكون
الكذب احتمالاً لا اعتباراً
لا يؤثر في تلك الافادة
والى هذا التفصيل أشار
بالأمل وفيه انه اذا احتل
الخبر الكذب ولو بحسب
العقل كيف يفيد الخبر العلم
فتحقيق الجواب عن هذا
هو الذي ذكره الشارح رحمه
الله بقوله ربما يكون مع الاجتماع

من خبر بخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر بخبر آخر لتفاوتهما وجهاناً ويحصل بجميع تلك
الاخبارات قوة تطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التنبؤ فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله) وأما
وم الكذب الخ (جواب سؤال مفرد كما أنه قبل كيف يكون الخبر المتواتر سيما للعلم مع إيهام كل
خبر للكذب بناء على إفادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل
قوة السبب المقضي الى العلم أصلاً فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في إيهام الكذب بل هو احتمال يحكم
به العقل وأما الخبر فوجه الصدق فنقولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة المعنوية احتل
عند العقل ان لا يكون مدلوله منحنفاً فلا يكون صادقاً ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله تبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشتمل
لأن أوحى اليه فيها يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثاً الى غيره كما قبل في حق
زبد بن عمر بن نفيلاً اللهم الا أن يتكلف له وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد
تسليم كونه نبياً لا تسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم
يبق على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري وانما ادبالاحكام النسب الخبرية والتمسك على الخطاب
وم لانه يخرج الاعتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله) ولو بالنسبة الى قوم آخرين (دفع له
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بعثوا تقرير دين موسى عليه السلام كبوشع
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبليغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبليغون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف القبض بعض الانبياء
كبوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل عن قبله فأجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
(قوله) وهو بهذا المعنى يساوي الخ (هذا ما احتاره الشارح حيث قال في شرح للنقاص التي أنشأ
بسمه الله تعالى تبليغ أحكام الشرع ركناً الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والنبي فقال بعضهم انها متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب
المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في معناه بسمي بالرسول ومن حيث أنه
أنبأ لخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
النبي أهم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه الحنفي وهذا

(٣٣ — حواشي العقائد أول) مالا يكون مع الانفراد (قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك

المغايرة الاعتبارية ووحانية ذلك الرسول وملكوته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث
النبوة حيث قال النبي مأمور بالامعان ومن الامعان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه فتتأهلاً بالاعتبار

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الآية المذكورة لاتدل على اني كون الرسول أعم وان دلت على اني التسوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المتمد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين فإذا دلت الآية على اني التسوي فكأنها دلت على المطلوب اذ عكس المطلوب ضيف غير معتمد به فيثبت لفظ يؤيده ناظر الى (١٧٠) أنه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التسوي

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بأنه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغابرة فاما ان يكون الرسول مبينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مبينا لدرجة ما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا أو أعم لان النبي أحد المتساويين وكذا الأعم يستلزم اني المتساوي الآخر والاخص فلم ينجح الى ذكر النبي بعده فحين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره الاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتنطق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى (واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى) (واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادقا الوعد وكان رسولا نبيا) ولاجل هذا قال الحنفي ويؤيده دون بدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقبل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماعة كذا في تفسير الفاضلي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاشتدوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالإلهام وبالنبوة في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى نوح خمسون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعد النقل ويجرد الاحتمال لا يكتفيه ولذا قال الله (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يشكر نزول الكتب كما تقرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كأنه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

ركون النبي أعم في حكم عدم اما امدم الفائل به أو لضيف فتأمل (قوله جما غفيرا) يقال جاء الفوم جما غفيرا والجماء الغفير أو جمه غفيرا أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجملة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والستر فجمعت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص انه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريان يون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكاثرة في الرسول والنبي فلا ولي

أن يوجه الضعف بأن الظاهر المنبسط من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضى به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكررا على جميع الرسل) لم يفتى السؤال بالجواب بالاكتفاء بالكون معه أيضا كما علقه الحنفي المدقق بكليهما لان لفظ أولا في قوله لنزوله عليه أولا خص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

(قوله لكن يأتي عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

ليس آياً عن تعميم الخلق
(قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل ما يعم القراء
كالامتناع عن القوة المعتادة
ومنه عدم احراق النار
ابراهيم عليه السلام والقول
كالاخبار عن المنيات
(قوله لان التصديق الخ)
دليل على كون الخارق
الذي كور فعل الله يعني
لاشك ان التصديق منه
تعالى والتصديق من أحد
لا يحصل بشي ذلك الشيء
من طرف ذلك الا حد
فيجب ان يكون الخارق
الذي كور فعل الله تعالى
(قوله لا كما زعمه الفاضل
الجلبي) وانما لم يكن الجواب
الذي كور مبنياً على ما زعمه
لأنه لو لم يكن جميع
الممكنات صادرة بإرادة الله
تعالى فلكن يكون الخارق
الذي كور فعل الله تعالى
لم الجواب الذي كور أيضاً
كما لا يخفى (قوله لان
حاله يكذب مقالته) لأن
من البديهي أن من كان
الهاً لا يكون ناقصاً من وجه

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة مشجدة بخلاف النبي فإنه قد يكون بتقرير
شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله
تعالى في حقه (وكان رسولا نبيا) لا شرع جديد له لان أبناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته
كما صرح به القاضي حيث قال في (قوله تعالى وكان رسولا نبياً) بدل على ان الرسول لا يلزم
ان يكون صاحب شريعة لان ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينصهر احب
الصادق في نوعه) اذ لو خفي ان يكون خبر النبي خراجاً اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
(قوله ويمتد الحصر بالنسبة الى خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر
وخبر الرسول لكن يأتي هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله
قبل عليه يدخل فيه سحر التنجي الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من
يدعي النبوة وليس نبي فإنه يصدق عليه انه امر خارق للعادة تصديه اظهار صدق مدعى النبوة
والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب
على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فإنه مباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول
ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة تمتع عادي من الله
تعالى لان الخارق فعل الله تعالى بخلافه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً
للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وهذا
الجواب مبني على ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي تصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا
واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخالفه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا بخلافه
على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب من تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبي من أنه مبني على ان
جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة فإنه ان تم وتم والا فلا وانما قد دنا الكاذب بكونه
في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المثالي لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله
مكذب مثاله ويرد عليه الارهاص ظاهراً والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للمادة على يد المتنبي على
خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة تصد به اظهار صدقه وليس بمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق
مسئلة الكذاب انه دعا لعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن
يقال المراد بالتصديق ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة
أن يكون فعله تعالى وحيد لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقض بالقرضيات) يعني ان جواز
ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة
والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون الانسان ليس بناطق رداً على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله
وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو
خارج عن التعريف بقوله تصد به اظهار صدق من ادعي الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الألوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فالحاجة له الى ادعائها وأثبتها بخارق وسيأتي من المولى المحض ان المراد من حالة
المكذب مقالته هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في
المهد وتساقط الزطط الحني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر ثبينا

(قوله أما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لا من العلم بأنها معجزة ومن هذا ظهر تدفيع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى الحنفي وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اهـ (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه (١٧٢) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق

في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب ان يزداد في تعريف المعجزة قبل المعجز عن الايمان بمثله والا خلا التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا تصور في تعريف المعجزة والاصل عدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول والا يلزم الفصور فالامر بالتأمل للإشارة الى التدح في هذا الجواب والله يهدينا ويابك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات المنصورية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل

صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحسنة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا ينبغي غرضنا لان الفرض يان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها أمّا يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التجدي تأمل (قوله والحق الحق) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للمادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للمادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يهد ظهور مثله عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من أنه لا يتدفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلافه الله على يد الصادق فقط لنصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على يد كل من باشره عادة * قال الفاضل الحنفي والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه وبما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والمضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بنى شئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا أنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر

والقابل وقد عرف على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جذاب الحديد والكهرباء جذاب الثبن على وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا للحق) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام الحنفي الحياي وأن أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى الحنفي رد على الحنفي الحياي وحاصل مقصود المولى الحنفي دفع اعتراض الحنفي الحياي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالحنفي الحياي بل تركهم له مبني على

ان هذا الجواب لا يدفع النقص بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالسكية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله (١٧٣) تعالى فالخلق ان الاظهار مراد

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعتا على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالخلق في الجواب هنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث ارادتها اظهار شرف الولي اذاده الكتبوي (قوله تأمل) لسبب الى المولى المحشي في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه اه (قوله أي تشبيه له) نقل عن المحشي الخبالي في وجه الشبه قوله للاشتراك في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فنقلت المعجزة عليهما فالظاهر ان كلا من الارهاص والكرامة له تعلق بالامر بن التشبيه والتعليب وكان الباعث

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء امدم قصد اظهار صدق النبي منه مع أنهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل ثاولي هذه الكرامة بتتابعه وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد قصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بعملية بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وبكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسباً لقاعدة النبوة من ارهصت الخائض اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والتعليب متعلق بالارهاصات أي تعليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان متصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعلم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الخاصة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا يتنافى الامكان في نفسه والامكان العام هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولك أن تأخذ ما كانا عاماً أي ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المفيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضرورياً بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضرورياً بطريق جري المادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن التوصل اتبها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه أصلاً ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبداً وقيد النظر بالصحيح أي المشتغل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد ينفي اليه فذلك افضاء اتفاق

للمولى المحشي على ما صنفه ان التشبيه يقتضي أهمية المنابرة فلي تأمل (قوله ففساده لا يخفى) أما أولا فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري فثبت لأصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص فتولاه والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان بانه السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذا استلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين العليين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين (١٧٤) المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل بطوف بالليل وكل من

وطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكلبي (قوله ولا ينبغي انه ان أراد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بانه لا يشمل مذهب الاشاعرة فانت خير بدم وروده لان ارباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديده باقظ لا ينبغي عدم ملائحته اذ الظاهر للتبادر منه الاعتراض والاولى ان يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المتج لنولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس تقبض الكبرى الى قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود الخ) نسبي الى المولي الخشي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب ان يتم الملفوظ لكونه من أفراد المرف مع انه لا يعمد اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه وتلفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولاً على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا ينبغي انه عالم بر المعاني المستلزمة للقول الاخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو أريد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم شامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانفائه مع بقاء سببيه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله أعما لم يقل لئانها الخ) يعني في اراد الضمير الواحد المذكور ارجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة ان للصورة الخاصة بعد ترتيب المقدمتين مدخل في استلزامه النتيجة ولا ينبغي انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الافكالك عنه لذاته عقلاً كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الافكالك في الجملة سواء كان عقلياً أو عادياً يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس التقبض وباتي التيقظ ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل للملفوظ والمقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررتنا ظهر ان الحاجة الى ان يقال أي يجب ان يعمما بناء على ان الملفوظ من مواد المرف كالمقول ولا يرد أيضاً ما قبل ان الاول ان يقول بدل التعريف المرف بالفتح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود الخشي ليس ان تعريف الدليل هنا محمول على ما يعم اللفظي والعقل بل المراد ان تعينه كيف يصح (قوله قلت الخ) خاصله ان تلفظ الدليل يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك العقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الاحضار ذلك العقل في الذهن فالملفوظ المستلزم هنا هو المعاني الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

الكبرى الى قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود الخ) نسبي الى المولي الخشي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب ان يتم الملفوظ لكونه من أفراد المرف مع انه لا يعمد اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه وتلفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولاً على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا ينبغي انه عالم بر المعاني المستلزمة للقول الاخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ. نقل عن المولى الخ. هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات مرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فاعلم انه قال قدم سره في جوائبي الأصول يشمل التعريف. حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذي من رتبة اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التي هي بحيث اذا (١٧٥). رتب أدت الى المطلوب

الخبري والمقدمات المرتبة

وحدها أي مع قطع النظر

عن الترتيب وأما إذا أخذت

مع الترتيب فيستحيل

النظر فيها هذا ووجه

الأمل فيما نقل عنه الثقل

لوجه قوله لكن لا تعتبر مع

ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه

ان التعليق بقوله لأنه يمكن

أن يتوصل بالنظر الخ

لا يساعد على المقدمات

المرتبة إذ قوله بأن يرتب

ترتيباً صحيحاً الخ أما ان يراد

به ترتيب مغاير للترتيب

الواقع فيها وهو ظاهر

البطلان إذ المرتب

لا يترتب مرة أخرى بشيء

من الترتيبات وأما ان

يراد الترتيب الواقع فيها

فيلزم تحصيل الحاصل تأمل

(قوله ظهر فساد الخ)

لأنه توهم أنه حين التعميم

يدخل في التعريف الدليل

المنطوق الذي هو عبارة

عن مجموع المادة والصورة

وذلك توهم فاسد لأن

به العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس
إدراك الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملقوظ يستلزم المدلول لأن لازم اللازم لازم
في لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجيبه اذ ليس تعقل الملقوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس
فوق مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر قائل (قوله هذا في القول الاول) أي هذا
نعم والشيء الملقوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو
بيل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ
للول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله ولا يظهر أن يقال هذا في المؤلف
ما القول فهو مختص بالمعقول. هذا والحق ان إطلاق الدليل على الملقوظ مجاز باعتبار دلالة على
هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أي الحصر المستفاد من تعريف
بتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه
قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو
سط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان أحدهما من الوسط
الحال المطابق إثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في
حواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيباً صحيحاً
تتبعاً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه
تعريف أصلاً اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدم سره في حاشية مبرح المختصر
مضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم
كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالنفي
النفي (قوله لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر الخ) يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر
بأحواله فقط أنه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف
لاصطلاح لانهم يشقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على
ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو
العالم ليس هو حقيقياً بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل
على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع
الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عمم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبان للدليل المنطوق (قوله فلا يصح
الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الأصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب
فلا بد من أن يقال ههنا اصطلاحاً ان أحدهما المفهوم المذكور مراداً عنه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيها المفهوم
المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى عنه قاتبه أقامه عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقر في محله واذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى الحشى لا يعتد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها نعم لو عمن بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضاً بتوهم كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولاً لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم (١٧٦) ما ذكره ولو سلم ان المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صالح دليلاً على وجود الصالح على الاول أيضاً أقول ان أرادانه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم سلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللازمة مع الترتيب تأمل والفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الناضل الحشى الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً والاشاعة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لثمان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف لا دليل فانه لا يطلق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها اليه فانما نستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تسميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة فيه من المساواة لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن أيضاً بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يميلونه شاملاً للإمارة أيضاً (قوله ويلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد يلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصل منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستازمة عليها للعلم بنضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدئية أو كسبية وانما وصف النضية الثانية بقوله بدئية أو كسبية إشارة الى عدم كون العلم بها حاصل من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبدئية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضاً يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير أن يكون علة

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى يتفق الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعني امتناع الاشكال عقلاً مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعة الغائبين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً فضلاً بل هو امر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلي كون الامر هنا كذلك بل ان جعل المعرف قرينة لاصلاح التعريف بأي وجه كان لا يصح والا فلا نقص في شيء من التعريفات ولكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً فانا لك ان نقول هنا اعتراضاً أحدها عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين للمعرف والمعرف

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك للمستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحدهما يفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثانی ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وهنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحدهما الخ) هذا وان كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحدهما ليس لازماً للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشيء ان يكون لكل من أجزائه ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحدهما كذلك اذ ليس للعلم بالآخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزماً لغيره لان الشيء لا يستلزم

نفسه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالقضيتين للعلم بأحدهما فالتقييد بالواحدة إشارة إلى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدقّنين (قوله والفرقة) أي بين الين وغير الين (قوله وإنما تظهر في العلم بالزوم) بأنه إن احتاج العلم إلى أمر غير تصور الطرفين فنسب الين والآخرين وإما (١٧٧) في أصل الزوم الذي هو عبارة عن

لا أحدهما فهما خارجتان أيضاً بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لمكسها فهي خارجة بعيد اعتبار الزوم بين العلمين إذ الزوم ههنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لأننا نقتل القضية مع الغفلة عن عكسها قال * الفاضل المحشي فيه بحث لأننا إذا رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص فأننا نحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانياً بوجوده وكذا إذا رأينا إنساناً يقاوم الأسد فأننا نحكم أولاً بقاومه الأسد ثم نحكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يند ولا يحصى ولا شك أن العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف إلا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكّر في قوله اللهم إلا أن يراد إلح انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم الأسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فإن كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً برده عليه إلح وإن كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول إلح) يعني وإن اندفع النفي عن المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جماعاً بما عدا الشكل الأول والقياس الاستثنائي غير مندفع إذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الأول وبين علم النتيجة وإن كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الأمر لا يينا وهو ظاهر ولا غير بين لأن معناه خفاء الزوم وإن لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل يحتاج إلى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لا تمتع بتحقيق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالتكليف لا يتحقق بدون تساوي زوايا القائمين * والحاصل أن اللازم يتمتع أنفكاً كه عن الملزوم يينا كان أو غير بين والفرقة إنما تظهر في العلم بالزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير الين هو الاحتياج إلى الوسط دون خفاء الزوم وإن الخفاء بمعنى الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي الوجود فيين البطلان إذ لو لم يستدع غير الين وجود اللازم لما كان قسماً من اللازم * والجواب عن النقص المذكور أن فظن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد فظن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الأشكال ويمكن أن يقال إطلاق الدليل على الأشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الأول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر المضد أن حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك أن كلا الأمرين منحصر في الشكل الأول فمن لاحظ الأشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير أنفكاً بل بين العلمين (قوله وأيضاً برده عليه إلح) يعني برده على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين إلح أيهما غير مائتين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(٢٣ — حواشي المفاتيح أول) . والنظن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء أه وزاد على هذا وقال أو نقول هي دلالة باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الأول كما علم من رده إليه أو نقول لا نسلم أنها دلالة مطلقاً بل إنما هي دلالة بالنسبة إلى من علم استلزامها للمطلوب أما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر في النظر والضروري من التفاوت بين الناس هنا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوذاً وعندما كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدي الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم التساوي (قوله إنما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي هنأ أمر وهو ان معنى موافقة

وهو ان تجند المبادئ المترتبة في الذهن فننتقل منها الى المطلوب سرعة مع أهاليست بدليل لانه يخص عما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المترتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) حينئذ لا انتقاض به الغدنان النظر فيه لانه عبارة عن حركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وإنما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ للشرك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الالقي بالبيان ان يذكر الحشي أولاً ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج المزمومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بعيد واحد (قوله فبالثاني أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر إنما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما بشر به اراد صيغة أفضل التفضيل بأن يقال المراد باللزوم بالزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الحشي فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت منفردة أو مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المترتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وإنما قال في باب التعريفات لان العلم يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العلم حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من اللزوم بالزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

التعريفين متساويين وأما الحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ للزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ للزوم منه وافرقت بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا تأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله الحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصالح بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يلزم الكبرى أيضاً

(قوله حاصله الخ) أي فلامعنى تمييز الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول إنما يوافق النظر الثاني (قوله قد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لها كذلك شامل للمقدمات المنفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة يقتصر (قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة) لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي وان كان قرينة لكنها قرينة خفية الدلالة على

ارادة اللازم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً شئاً أصلاً وحيث لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحيث لا يخلق مع خارقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فعلم انه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لا على صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المعجزة على

النظر فأن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الإشارة إلى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فإنه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج نه والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً لدعواه فإنه لم يقصد به تصديقه بل قصد به إيهامه فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فإنه إذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق وإذا فقد شئ من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة القاطمة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلفونه من الله تعالى إلى الخلق اذ لو جاز عليهم النقول والافتراء في ذلك عقلاً لادى إلى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة إنما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلي بقدر جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فاما نجزم بأن جيل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدورها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب يمنع غير مندور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة (قوله

صدقهم في دعوى الرسالة تتضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة أي مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسل لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال الماديات للنقيض معنى لو فرض نقيضه واقفاً بدورها لم يلزم من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور المادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفه محالاً لذاته غير احتمال منطلق التميز الواقع في العلم المادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع إلى الامكان الثاني الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان

يكون متعلق التميز محتملاً لان يحكم فيه التميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المتنبئ عن العلوم العادية كالعلوم المستندة إلى الحس ونبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالة) في شرح المواقف فان دل المعجزة الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لانك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

(قوله لا ما يتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول منه والا فلا حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من أن لا يحصل من شيء كالصدق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيما نحن فيه (قوله والا)
لزم أن يكون تصوره (الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبل التصديقات فلا يلزم التذور فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون العلم (الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الأول والقياس الاستثنائي فإن أفادتهما لتتجهما ضرورة مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وإن لم يقل أن ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الأمور التبليغية (الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير تمامه أعيا يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية والمدعي عام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو أنه يثبت بالأدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في أخباره لأنه ذنب (قوله قبل عليه إذا تصور خبره (الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في إفادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجاب العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار بينك المقدمات بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم أنه خبر الرسول ولم يلاحظ هذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأوجب (الخ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعي الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقاً أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقاً موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقاً موقوف على الاستدلال فيكون إفادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصوره بوجه الرسالة استدلالياً قال الفاضل المحشي فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقيت انتهى أقول المذكور في شرح المواقيت أما ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام أعيا يدل على أن العلم بإفادته ضروري عادي وكون إفادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والمنجب أن ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكده الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلاً بالضرورة (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصوره بأن خبر هذا الخبر رسول وإن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولا صادقاً في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقاً ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالاً موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر (الخ) بيان لما غلط السائل والجيب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالاً يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل من ذكره المولى المحشي

(قوله يجعل صدقه بديهاً) نقل عن المولى الحنفي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفاً على التصديق بأن يقال هذا خبر بلفظه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه. لكن من حصل له هذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خبر الله الذي بلفظه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفاً على التصديق اشارة الى (١٨١) جواز استفادة التصور من

انه خبر بلفظه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفظه الى الخلق يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل فباختبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباختبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فلفظاً لا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار نيتك المقدسين ومن حيث انه خبر بلفظه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاني يجعل صدقه بديهاً ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل الحنفي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً مع وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفظه فهو بمجواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفظه قللاً لازمة مسلمة لكن الحنفي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهاً على التقدير الاول فتأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهاً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فينشد يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول يجعل صدقه بديهاً فينشد يكون السؤال والجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلفظه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفظه الرسول بوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالاً يحتاج الى استحضار نيتك المقدسين على ما مر فينشد لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفظه يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظيره ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهاً واستدلالياً انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب بلفظ فتنبه له ان كنت أهله فان شيئاً مما سيرده لا يجدي نفعاً بعد ما نبهت عليه اه مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل الحنفي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه مما بلفظه الرسول لا مجرد عن اضافته الى الرسول ايضاً (قوله أو غيره) بالخبر أي من غير ما بلفظه الرسول بان يكون من عند نفسه.

(قوله لكن المناقشة في المثال (١٨٢) الخ) لا يخفى ما بين التنظير والتخييل من الفرق الواضح وان المشبه بالبطل آحق

بالبطلان من المشبه به
فليس هنا مناقشة في المثال
حتى يقال انها ليست من
دأب المحصلين اهـ خالده
(قوله لا فائدة في ذكره الا
التكرار) من تأكد الذم
بما يشبه المدح كقولهم
فلان لا خير فيه الا انه
يسي الى من احسن اليه
(قوله هو عدم التجويز
العقلي) الاظهر بل
الصواب ان يقول هو
عدم اجواز العقلي اذ
التجويز العقلي بمعنى الامكان
الذاتي على ما صرح به
الشارح في آخر الكتاب
والسيد قدس سره افاده
عبد الرسول (قوله ان
ما قاله) خبر ان هو ما يأتي
بعد خمسة أسطر اثنى قوله
في غاية البعد (قوله لا بد
له من دليل) لعل دليله
كون الكتب الكلامية
منحوتة باستعمال عدم
الاحتمال في الحال (قوله
فالاولى ان يفسر التيقن
الخ) وجه اولوية هذا
على ما ذكره المحشي الخيالي
مع ان هذا أيضاً خلاف
المتعارف على غاياتي
كونه اقرب الى المتعارف
حيث أخذ فيه عدم

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث
يكون ثبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً الى النظر واذا لوحظ بوصف التنصير ويقال العالم المنفرد
حادث يكون ثبوت الحدوث له بدنياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على
ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان واختلاف الحال في البداهة والكيفية وبما قررنا لك
ظهر ان ما قاله القاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التنصير بدنيي هم اذ لابد فيه من
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى
هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بدنياً لو كان ثبوت
الحادث للتنصير بدنياً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التنصير عليه
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يتم الثبات الخ) يعني ان التيقن
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالاً ومآلاً على
ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لا فائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اذ دفع الاعتراض بان التيقن بالتنصير الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب العلم الخاص اذ
لا دلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل بل جزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا
شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر ان يقال هذا
المعنى يتم فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج
الجهل المركب وتقليد الخطي لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
وقوع نقيضه بدله وبخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا ينفوذ ذكر الثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المال فنخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم
عدم الاحتمال بحيث يتم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو
عدم التجويز العقلي لا ما بهه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم
العادية عن اليقينات لاحتمال نقاضها في أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
قدر تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما
ذكرنا لك ظهر انما قاله القاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن
ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فإذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات
ليظهر انه لا يزول بتشكيك الشك في المال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال
عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يتم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخفيض اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ (قوله أقول
لامعنى لهذا التردد الخ) هذا الكلام من السالكوني مبني على اعتبار قوله (١٨٣) هو راجعاً الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال
في الشق الاول وفي الحال
لا في المال في الشق الثاني
من التردد متعلقاً به أيضاً
أما على تقدير دجوع
هو الى الجزم وجعل
ما ذكر قديماً للجزم فلا
يتجه شيء منها وسوق
كلام قرء كمال صريح في
الثاني حيث ردد في الجزم
لا في المطابقة وكرر لفظ
الجزم في شقي التردد فنبه
لذلك حتى تعلم من الذي
خفي عليه ما هو أظهر من
الشمس أخاه مولانا خالد
(قوله فذلك الخ) أي
خلاصة ونتيجة لما قبله
(قوله على تقدير ان يكون
العلم الخ) وذلك لان
قوله وهو يوجب العلم
الاستدلالي يبين لكيفية
سببية خبر الرسول الذي
هو واحد من تلك الاسباب
الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم
صحته يان العام بالخاص
فيجب ان يكون العلم في
كلا القولين عاماً حتى
يصح البيان وحمل العلم
في القول الاول على المعنى

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبت الجزم المطابق الذي
ليس بثبت وهو تقليد المصيب هذا لكن فسر اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان
يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبت بعدم الاحتمال في المال بان
لا يزول بتشكيكك للشك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل
لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه
شيء وإنما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمبالغة في افادة
خبر الرسول اليقين اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال
الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لنوا
وان أراد به الجزم المطابق في الحال لا في المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه جوابكم جوابنا
أقول لا معنى لهذا التردد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم
لنوية ذكر الثبات فنشاء عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس
بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف حقي عليه ومن المجهول انه لم يطلع على وجه النظر وقال
فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله بوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت الخ
ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم
الثابت الخ مستردكاً لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي من عنده اذ يفهم منه ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وإنما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه
أورد بإلقاء الدال على انه فذلك ما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مثلهما للعلم الثابت
بالضرورة في اليقين والثبت يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجزم الثابت واستدل عليه بقوله والا
لكان جهلاً الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مثلاً للعلم
الضروري في اليقين أو تقليداً فلا يكون مثلهما له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله
والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتراض هذا الاعتراض
ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع اتهام حمل العلم في قوله بوجب العلم الاستدلالي على
مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك
مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة العقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيداً
لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله بوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت
لنوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم يختص باليقين عندهم كما مر
وعلى تقدير التسليم فأنما يصح حمل العلم في قوله بوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله
وأسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يحصر الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذورين الذين سبذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر
الخطباء والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن:

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم أن إفادتها للظن دون اليقين (قوله يعني أن الأقرب إلى الفهم) لم يقل يعني أن الأقرب إلى الصواب كما يقتضيه السابق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على أن فيما ذكره (١٨٤) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بأنه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً مائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذکر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال أن الدلائل الثابتة لا تفيد اليقين (قوله والأقرب أن مراده الخ) يعني أن الأقرب إلى الفهم أن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا يخالف لرأي المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقينات في القوة والضعف كما سيجي في بحث الإيمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والفصلان عن اليقينات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينات بدیهي لا يرى أن تضديقنا بالشرعيات ليس كتمديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه يحمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الآخر مما سبق لأنه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد أما أولاً فلا حاجة إلى تفسير العلم هنا إذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندم الأعلى اليقينات وأما ثانياً فلا حاجة إلى وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ووجوب الاستدلال مع أنه لا يقدم واللاحق بالتفسير وأما ثالثاً فلا حاجة إلى وجه حيث ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت وأما رابعاً فلا حاجة إلى معنى لأن بيان العلم المشر به قد ذكره لما قبله وأما خامساً فلا حاجة إلى فائدة حيث ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ (قوله وكله إشارة الخ) يعني أن قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ إشارة إلى أن الأدلة الثابتة مستندة إلى الوحي للثبوت الحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما أنه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فإن فيه شائبة الوهم إذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المقولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الحلبي هذا يخالف لما قرر في الأصول من أن الأدلة الثابتة ظنية للاحتياج إلى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المتلفظ بالعبارة ما إذا هل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا إلى اليقين شيء من ذلك ميل أقول مراداً يكون الأدلة الثابتة مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه يفيد اليقين بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلی لعدم شائبة الوهم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

بخبر الرسول) وإن كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فإنه ليس في تلك المرتبة في القوة وإن كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل أن الشارح سيصرح في بحث الإيمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على أن المرض لا يبقى زمانين وإذا بني الأمر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مأكلاً أقول وهذا معنى القوة والضعف لأن زيادة الشيء ونقصانه أما أن يعتبر باعتبار اليقين أو يعتبر باعتبار للكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواضع في بحث الإيمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبت استحالة تأملها من بعض الفضلاء (قوله

وليس لنا إلى اليقين الخ) قد ذكر في شرح المواضع أن دلالة الأدلة الثابتة على مدلولاتها متوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية وإذا كانت دلالتها قلبية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة والحق أنها أي الدلائل الثابتة قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقدر أن تدل على استواء الاحتمالات للموجبة لعدم اليقين هذا

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به بظاهر العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الحلي رحمه الله وأعلم أنهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم (١٨٥) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر لان ما تم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بفسخه متواتراً وان أوجب من طرف الشافعية منع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المقيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكأن ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخله في معرفة المعلومات الدينية جعل كانه السبب المقيد له فقد منه ادعاء ونحوه وليس في الخبر المقرون تلك المدخلة فلا وجه لصدقه من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرائن وهذا جواب لا يحسم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطائيات فتأمل اهـ من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل الحنفي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قبل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمنوآر الا بعد تصحيح النقل من هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الأحاد الا انه في حكم المتواتر لان الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه عليه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) رآه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجهم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في اقادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلاً مع كون كل واحد منها أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المقيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل بخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتفاه الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدال مفيداً دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحنفي في توجيه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدم زبد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل يفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا يفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(٢٤ — حواشي المفاتيح أول) الخ) قال مولانا خالده والفرق بينه وبين توجيه السالكوتي ان حصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير منجبه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المقروض وحاصل توجيه السالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المقروض في شيء وإن لم من جواز أحد الوجودين ذهنياً أو خارجاً جواز الآخر اهـ أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المقروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة رفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الناطقين

(قوله قرب اجتماع بخلق الله الخ) (١٨٦) لما كان حال الاجتماع متفاوتا في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منها العلم وان لم يعلم خصوصية ذلك الأمر ولا معنى بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن التفاضل المحني واندفع الاندفاع الآتي فالأولى في اندفاع ما قبل بقي اشكال قسوي الخ أن يقال أن الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو توقف شيء عما يتوقف هو عليه لابتسئ متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وهذا يندفع أيضاً حاذ كره التفاضل المحني على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وإنما قال فالأولى لأنه يمكن أن يحمل ما ذكره المولى المحني

قال الموجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يمتثل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية بالدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا يتفك الدليل عنه قال التفاضل المحني أي ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الأمر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل يتفك عنه في بعض المواد أو في بعض الأشخاص أو في بعض الأذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا من دون من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المنصف ومنشأ حصول العلم عن اجتماع قرب اجتماع بخلق الله العلم عنيه ورب اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون أفاده بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قسوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا متفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع بخلق الله العلم عنيه في مقام ولا يخافه بعد في مقام آخر من غير تأثير لاحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر وانما تفصيلاً فليكثرها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة قائمي المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انهم أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجتماع كل خبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يمتثل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبدية من غير نظر وفي خبر الاجتماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمق على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجتماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عنيه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يجمع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من كونه وأصلاً إليهم من جهة

الرسول سوله كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف الموقوف لأنه يأتي عنه لفظ الإدخال السابق واللاحق ويأتي عنه أيضاً قوله الأني بإرادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن نصف) النصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وإن جوزة البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والأصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطالة كليات قال مولانا خالد ووجه كونه نصفاً شيئاً أحدهما أنه سلب عند الآلية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على أنه آية حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة إذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا يصح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب أن الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فإن المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق أذهو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه إشارة إلى أن مقصود الشارح من إدخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان أن الحصر مبني على المساحة بإرادة ما في حكمها سواء بين كفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بأن يرجع خبر الاجماع إلى خبر الرسول فإن خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن إخراجها عن المقسم إذ ليس هو مفيداً بالنسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يملكون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله أن قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة أن العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب أن كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الخواص والا أي وإن لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك لأنه قال قوة للنفس بها تستعد فإنه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في أدراكها من غير ضرورة أن قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب أما لأنسلم أنه يفهم من التعريف أن العقل آلة للنفس فإن المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للأدراك ووصف الشيء باسم آلة له أصلاً إذ لا يقال في العرف واللفظ أن حرارة النار آلة لأحراقه بل إنما يطلق الآلة على الإبر الذي هو منازير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول أثره إلى متفعله وأما إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فإن المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المتطابق مثلاً مع أنها من أوصاف النفس فلمعها إطلاق مجازي والأقوال نفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها إليها لكن بقي أن إطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الأهلية مراراً كثيرة وأنه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركاً إذ يكفي أن يقال إن كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الخواص وإن لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وإن النفي متوجه إلى القيد وأما نفي النيرة عنه مسامحة باعتبار أن له دخلاً تاماً في الإدراك فإنه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك وانظروا قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أقاده بعض الأفاضل ولا يخلو عن نصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعد) أي وأما الجواب عن السؤال المذكور بأن المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلحة وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى أن لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك أن نفي النيرة عن العقل بهذا المعنى لا ينفي كونه قوة ووصفاً للنفس لأن وصف الشيء ليس منازراً له بهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعد عن الفهم لأن المتبادر من إطلاق الغير هو القوي أعني ما يكون منازراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لأن نفي النيرة بالمعنى المذكور أعني ما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فغايرة لموصوفاتها لأنه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بأن بعدم الصفة وسبق الموصوف على ما سيجي بالنفصيل إنشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

بجلافة العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على أن ما يفهم من آلية القدرة الإلهية بشع ما لم يؤول بها أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) قائماً لكونهما من الصفات والموصوفات الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفها. وفي بعض النسخ لا يوضح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الاغماء والجنون وغير ذلك اهـ (قوله لان الكلام في العقل الذي الخ) لان الكلام فيها هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه أنه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا في الادراك بواسطة البصر وقس اهـ كتيبوي (قوله كما يدل عليه) أي على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض (١٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهرية بقوله

صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتنبه لقوله يدرك به وان المتكلمين ينكرون النفس الناطقة الجردة ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً أيضاً قد جعلوا العقل المحدود من أسباب العلم مناط التكليف فكيف يتصور تفسيره بالنفس الناطقة التي تبقى مع زوال ذلك المناط كما في الجنون هذا (قوله مع آياته معرفاً بلام الاستمرار) يعني ان هذه المقدمة مطوية في كلام اغشى الخيالي لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي انه على هذا لا يكون لعدم التيقيد المذكور دخل في

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جبراً وأما العقل المتعارف للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه متعارف للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمتعارفة الاعتبارية أو يجعل الياء زائدة من قيل كفى بالله وكلا ذلك أن قرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مستنداً الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والياء في قوله به لتعديده فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر اخبرد الغير المتعلق بالجسم فعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وأن حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالإضافة الى الشمس كما ان بالإضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بالإضافة نوره يدرك المعقولات فالأظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وأما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف والاعلمة على معانيهما الخ) يعني ان العرف والاعلمة يدلان على متعارفة العقل والنفس فلذلك قال قبل اشارة الى ضعفه أقول هذا إنما يتم لو كان الثقات بهذا المعنى منكراً لا إطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خالق بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب قالوا لي أن يقال إنما أوردته الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سبباً لعدم تقيده الخ) يعني عدم تقيده العلم بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفاً بلام الاستمرار اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل الخشي من أن عدم تقيده اشارة الى الإطلاق لا الى العموم لان معنى الإطلاق هو عدم التيقيد ومعنى العموم هو الاستمرار والذي يفهم من عدم تقيده هو الاول دون الثاني (قوله فقيه رد الفرق الخالفين الخ) فنخصيص الشارح السنية وبعض الفلاسفة قاصر لان الخالفين فرق الاول

العموم ولك ان تدفعه بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من الأنواع مستفادة من عدم التيقيد نسب الاشارة بالعموم الى عدم التيقيد لا الى التعريف اللامي والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التيقيد اذ لو قيد لا فاد اللام عموم افراد ذلك المقيّد وإلى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى الخشي بقوله يعني انه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فنخصيص الشارح السنية الخ) يشير الى ان غرض الخشي من هذا التعميم هو التعريض بالتصور والحق ان غرضه انه لو لم يحمل عدم التيقيد على العموم لم يكن مخالفاً للسنية وبعض الفلاسفة فلم يمكن رداً لها وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر الخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أقاده السكتيوي

منهم المنكرون لأفادته مطلقاً والثانية المنكرون لأفادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لأفادته في النظريات فقط والرابعة لأفادته في الإلهيات فقط والخامسة لأفادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني أن المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الإلهيات فهو دليل الفلاسفة المبكرين لأفادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلاً لسميته أذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل. يختص بما عداها إذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلاً لهم لم يكن مثلاً لدعواهم (قوله لأن هذا نسبة الخ) إما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات بحسب الظاهر مثله من مسائل النظر لا الإلهيات فأفادته النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعويهم أثبت كونه من الإلهيات بقوله لأن هذا نسبة عدم المعلومية الخ ليتحقق التناقض وحاصله أن هذا الحكم في الحقيقة حكم من الإلهيات لأنه راجع إلى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بأنه لو كان ذات الله وصفاته معلوماً بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف قائم لزوم مثله نظراً في الإلهيات فلو كان مفيداً للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الإلهيات فيتناقض والفرق بين أحكام الإيجابية والسلبية في أفادته النظر بما لا يرضى بسماعه إلا أن الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد. على هذا الجواب أنه إنما يلزم التناقض لو ادعوا أن النظر لا يفيد شيئاً من الظن والعلم وأما إذا عترفوا بأفادته الظن على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لاحد في أفادته الظن وإنما الخلاف في أفادته يقين فلا تناقض لأن لهم أن يقولوا أن نظراً هذا يفيد الظن بأن النظر لا يفيد اليقين في الإلهيات العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله أن لا نسلم أنه لو أفاد شيئاً لم يكن فاسداً لجواز أن يكون فاسداً في نفسه ومفيداً للعلم بالحق لا أنظر يفيد العلم في هذا أيضاً نظراً يفيد العلم عندنا بأنه يفيد العلم والحجج اللازمة أعني المركبة من المقدمات المتصلة عند الخصم شائعة الكسب والقول بعدم أفادته الالتزام بعدم صدقه في نفس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به (قوله هذا إنما ينفي العلم الخ) إشارة إلى إيراد اعتراض على قوله فإن قيل الخ وحاصله أن هذه الشبهة تستلزم المدعى لأنها على تقدير تمامها إنما تدل على امتناع العلم بأن النظر لا يفيد العلم لا أنه ليس مفيداً في نفسه لأن جاصلها أن كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن أن يكون ضرورياً حاصلاً بدون الاستدلال لأن يكون نظرياً حاصلاً بالاستدلال ولا شك أنه إنما يلزم منه أن لا يكون كون النظر مفيداً حاصلاً لنا أصلاً وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) إشارة إلى دفع الاعتراض المذكور يعني أن القائل بالأفادته يدعي العلم بها أيضاً إذا المقصود بالاستدلال هو أنما يترتب على العلم ولأنه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرها معاً أي يدعي كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع إما بانتفاء نفس الأفادته أو بانتفاء العلم بها فإذا أفادت شبهة للذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب أن لا نسلم أن مدعى المنكر نفي نفس الأفادته بل نفي العلم بالأفادته وهو إما بعدم الأفادته أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك أنه لو تمت هذه شبهة لزم ثبوت تقيض ما ادعى المنكر إلا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي أثبات أفادته النظر الخ) يعني أن الكلام على تقدير المضاف والمعنى أنه يلزم إثبات أفادته النظر بخصوص العلم بأفادته ذلك النظر

(قوله أما بانتفاء نفس الأفادته الخ) التردد بالنظر إلى أنه أن ادعى القائل الأفادته يقول المنكر في مقابلته نحن نكر الأفادته وإن ادعى العلم بها يقول المنكر نحن نسكر العلم بالأفادته والا فظاهر أن انتفاء هذا المجموع بانتفاء الفيد والمقيد معاً بانتفاء أحدهما فقط على أننا نقول أن التردد لمنع الحل لا الجمع (قوله لزم ثبوت تقيض ما ادعى المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقاً مفيداً وهو السمية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بأن يقال لو لم يكن النظر مفيداً لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيداً لعدم كون النظر مفيداً لكن اللازم باطل فاللزم مثله ثبت أن بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لأنني من النظر يفيد وهو واجتماع التقيضين

(قوله لان النتيجة لازمة
للدليل الخ) قال للمولى
الحشى قول أحمد وفيه نظر
لان المستلزم للعلم بالنتيجة
أما هو العلم بالمقدمات المرتبة
ولا مدخل للعلم بكون
المقدمات المرتبة مستلزما
للمطلوب في ذلك الاستلزام
وما ذكره من ان العلم
بتحقق اللازم يستفاد من
العلم بالزوم وتحقق المزموم
أما هو في العلم بالمقدمات
المرتبة في القياس الاستثنائي
لا العلم بكونها مستلزما
للمطلوب اهـ (قوله لعدم
وجود التوقف من الجانبين)
اذ النظر المخصوص الذي
استفيد منه القضية الكلية
ليس الا موقوفا عليه
فالقضية الكلية ظاهراً
ولنفسه في ضمها (قوله
لانه من فروعها) أي لان
النظر المخصوص من
جزئيات موضوع تلك
الكلية (قوله على
استلزامه اياه) أي استلزام
العلم بالأصل العلم بالفروع
(قوله قد أثبتا حكمه)
أي حكم النظر المخصوص
في ضمن تلك الكلية

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية الفاتحة أعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على إفادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعني كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة قائمات
تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس إفادته العلم بأنه اثبات الشيء
بنفسه (قوله وقد يقال الخ) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات إفادة النظر المخصوص
بإفادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من
النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فبعلم الحكم وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بإفادته
الا يرى اننا نحصل كثيراً من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على
تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس
الحكم بكونه مفيداً ولا دخل في استفادة العلم بالإفادة من نفس إفادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله
وقد زعمه الشارح الخ) وحاصل زعمه ان العلم بان النظر مفيداً إنما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بإفادته
فيلزم استفادة العلم بإفادته من العلم بإفادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة لادليل والعلم باللازم لا يلزم من
العلم بالزوم والعلم بتحقيق المزموم ولذا شرط الشيخ في الاستنتاج النطق بكيفية اندراج الاصل تحت
الاولى ليحقق له العلم بكيفية إفادته وما ذكره من اننا نحصل كثيراً من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة
عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالإفادة بل على عدم العلم بالعلم بالإفادة كيف ولو لم يكن العلم
بالإفادة لما حكمنا بإفادتها لتلك النتائج (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور
معناه الخفي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل
المراد لازمه أعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف إفادة النظر على إفادته قال بعض
الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير
اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال ان العلم بإفادته هذا النظر على تقدير اثباته
بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم
بالأصل بضم الفصري السهولة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا
مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بإفادة النظر
المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفروع مستفاداً من الأصل بحمله كبرى للفصري
السهولة الحصول إنما يدل على استلزامه اياه وأن الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد
من الدليل الملمين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم
لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل
الحشى على المعنى المجازي (قوله حاصله انما ثبت الكلية الخ) يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات إفادة
النظر بإفادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو إفادة النظر من حيث كونه نظراً أو المثبت هو إفادته
من حيث ذاته لانا ثبت القضية الكلية الفاتحة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الفاتحة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر للمخصوص من حيث ذاته من غير
أن يكون معتبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك
الكلية فيكون الموقوف عليه إفادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بإفادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بإفادة النظر بخصوص من حيث كونه نظراً بإفادة ذلك النظر بخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه إفادته من حيث ذاته فتدبرتها التوقف ولم يلزم الدور المهرب عنه وليت شعري ما ذات تلك القضية الشخصية النظرية وما إفادته بل هذا توجهه ضيف بالوجه المرجوح إفادته بهض الفضلاء (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضرورياً فكلما (قوله وتكلم فيه) أي في ذلك النظر الآخر بأن نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتكلم فيه أيضاً (قوله ما لا يحتاج إلى النظر) وإن احتاج إلى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله إلى سبب أصلاً) أي سوى التوجه (قوله وإنما قال والاولى الخ) يريد بذلك الإجابة عن الاعتراض الذي توجه على الحاشي الخبالي بأن مقتضى استدلاله على ادعاء الأولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالأولوية ثبوت أصل

اثبات الحكم بإفادة النظر بخصوص من حيث كونه نظراً لأن اندراج هذا النظر تحتها إنما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف إفادته من حيث كونه نظراً ولا يخلل فيه اعتبار المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذها بعنوان شخصيته ضرورياً وبمعنوا كليتة نظرياً فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من أن هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بإفادة نظر آخر لها وتكلم فيه أيضاً فاما أن يذهب أو يمود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع أن تلك القضية الشخصية ضرورة إذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية إذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فإن القضية تختلف بداهة وكما باختلاف العنوان فإن قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بدعي (قوله والاولى الخ) يعني أن قوله ياول التوجه يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج إلى الفكر يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى النظر فاول تفسير البداهة مناف لا آخر فالاولى أن يقال ما لا يحتاج إلى سبب أصلاً إذ العلم الحاصل ياول التوجه لا يحتاج إلى سبب أصلاً من الاسباب سوى الوجه وإنما قال والاولى لأنه يمكن أن يقال إن المراد بالفكر المعنى القوي فالمعنى من غير احتياج إلى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج إلى الفكر تفسيراً وبياناً لأول التوجه فليس المراد ياول التوجه أن لا يحتاج إلى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل أن لا يحتاج إلى الفكر والترتيب لا بلابيه تقرير الشارح لأنه يدل على أن المراد بالضرورة ما لا يكون مباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث نسر الأكتساب المقابل له بما يكون مباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح أن يقال أن ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز أن يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الأفاضل فيه بحث لأن ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من أن الحدسيات والتجرييات والبدهييات والنظريات مرجع الكل إلى العقل فإنه المقتضي إلى العلم أما بمجرد الالتمات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فإنه ضريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب أنه أما عبر بالاولى لأن للشارح أن يمنع صفري دليل المعارض مستنداً إلى حمل الفكر على المعنى القوي فيندفع نافي أول عبارته مع آخرها (قوله ما لا يكون مباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضرورة عبارة عما لا يحتاج إلى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس الحليمة والافتدائية العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى أن السبب المقتضي إلى العلم النفس الناطقة ليس إلا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفي على أحد

(قوله يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام الحشى الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله ويضمير بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد أن بعضهم أدرج الحيات الخ لكن المراد هناك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما ينبغي (قوله من مجموع الخ) أشار به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وتقرير الشارح في إقادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله أن الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب (١٩٢) بالاقتدار من تقرير الشارح (قوله بالاقتدار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وإنما قال لا يلائم تقرير الشارح لأنه يلائم ما قرر. البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحدس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاقتدار أن الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر من أنه ما لا يكون حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله وسنعرّفه (قوله ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر من المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لأن حصوله موقوف على الالتفات للقدور وتصوير الطرفين للقدور لكونه كسبياً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاقتدار فيلزم أن المراد ما لا يكون تحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصوير الطرفين كما يتبرأ به عن مباشرة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقلب الحدقة والاضواء في الحيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسامين لتصدق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجربات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجليلي من أنا لا نعلم أن الحدسيات والتجربات متروك البيان لدخولها في الكسبي فإن المراد بالكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحدس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في عمله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن التجربات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها

يلزم الخ) يريد أن الفات النفس الناطقة نحو الجاهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان إلا في التصديق وهو ممنوع ولئن سلم فللكلام هنا في العلم بأن الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على أنه ينبغي من الشارح الإشارة ومن الحشى الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وإنما هنا قسيمان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أقاده مولانا خالد رحمه الله قال والقائل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسبي من العلم الثابت بالصل الخ) المراد بالكسبي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

كما سيصرح به الشارح وفاقاً للخيالي وهو كائن على جواب غياث الدين السابق ذكره وإن
آتياً والاغالبات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ) معنى أنه خالد (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرغ عليه قوله قالاً اكتسابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السالكوتي من أن الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي في دفع قول الحشى الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربات والحدسيات مهملًا أقاده خالد

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلًا لا مكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو لا كتابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدوة مستقلة على ما ذهب اليه السلامة عند الملة والدين وشرط في الاكتاب ان يكون (١٩٣) جميع الاسباب اختيارية فهو ضروري لمن حصل له

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتدصيلهما على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستمالة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني ان الاولى ان المراد بالبداية عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح لعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان العلم الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بتباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجز عاده تعالى بخلافه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكاه وبذلك من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفة الحكاه من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفة المتكلمون من انه صفة توجب تميزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مباحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكاه وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواقف عذف الضروري بماعرفه الشارح وأدرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لاناوالاحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصغراوي السكر من اوزونية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور أخرى يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا علمها منفصلة مخالف لصريح العقل والالجاز ان يكون البداهيات الاولى أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيها قررنا لك اشارة الى دفع شبهة أوردت

من حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكسوف بعض الاسباب اختياريا في الاكتابي فهو كتابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لما دخل فيه وان لم تكن مستقلة في الحديث القدسي تجرد برأي وجع فصل وفي كلام بعض السرفاء لا تدرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا تقطع العلائق إلا بجر الخلالق ولا يجر الخلالق إلا بالظفر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق إلا بمنزلة الخالق اه (قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما نقلها الفاضل المحشي كمال الدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا ولن لم نطلع على طريق تحصيله المقدور انا اه وما

(٢٥ - جوانبي العقائد اول) قرره المولى الدافع لها وقوله فلو كانت مقدورة لكانت معلومة لنا وبانه ان كون الشئ مقدورا يستلزم كونه مكتوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشئ مكتوبا يستلزم كونه معلوما وتقي اللازم ملزوم نقي الملزوم فعدم كون تلك الأمور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب لا يحكم المذكور فيكون من قيل ربط الحكم بما يشتر بالعلية (قوله) والضروري بما لا يكون كذلك (قال بعض الأفاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على محصيله والا لزم محصيل الحاصل لان المراد لي القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله) (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى

فلان تأثير في وجوده في الحقيقة لا لقدرة الله عز وجل (قوله) للتأثير بين القسم والقسم (نسب الى المولى الخثعمي لان القسم ما يقابل الا ككتابي والقسم ما يقابل الاستدلال وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع اه) وبهم من قوله وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع ان التأثير بينهما ليس تاماً لانهما ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتأثير التام بين الشيئين هو المباشرة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الا ككتابي اعم مطلقاً من الاستدلال فيكون مقابل الاستدلال اعم مطلقاً من مقابل الا ككتابي فإداه اقتراف الضروري المقابل للاستدلال عن الضروري المقابل للا ككتابي الحيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلال بل

في هذا المقام تركناها صوتاً عن اطالة المرام (قوله) وجوابه ان الشارح حمل التعريف (الح) حاصله ان من أدرج الحيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم ما ذكر ان نكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله) وجه التناقض (الح) حاصله ان جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي ثم جعل قسماً من قسمه أعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسماً من قسمه وهو يتنازع التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس با ككتابي ومن الثاني انه ا ككتابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتأثير بين القسم والقسم (قوله) ولست شعري (الح) يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وهنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الا ككتابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المتقسم الى الضروري والاستدلال قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً او نظرياً بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلال على ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير قيد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلال ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والدينيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالانصد والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً وما حصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمشيئة المذكورين أولاً

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه ا ككتابياً فان القسم الذي هو الا ككتابي معبر في الاقسام هذا ولا شبهة في ان الضروري الا ككتابي المقابل للاستدلال مبين للضروري المقابل للا ككتابي قال صواب ترك قوله وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع (قوله) اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة (أي فقط بان يكون آخض منه من وجه أو غير ذلك من أفراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل يجمعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

(قوله وبما حررتنا) من ان المزايا الاقسام قيودها أو أنه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضمن القيود المتخالفة
الى مورد التقسيم ليحصل بالضماء كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظر العقل الذي لاجل قيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب
المباشر فان نظر العقل متحقق في الواحديات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في
الحديث والتجربة الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر
العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكني فلا يلزم التناقض
أصلا وبما حررتنا ك اندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف
ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض
أو حيوان أسود لانه وان لم يميز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز
بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الأثر ان الأبيض الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان أعم
من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم
ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحصل
عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال في خروج الحديث والتجربيات ضرورة انهما
حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس
والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من
غير احتياج الى تفكر تفسيراً لأول التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر
فإداعت على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
وأما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي أي من غير احتياج الى
سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحديث والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة
معنى ثان لان تمثيله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك
لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصوير الطرفين المقدور وبما حررتنا لك ظهور ان ما قاله الفاضل
المحشي وأنت خير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحديثيات والتجربيات وسائر الضروريات
المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصللاً بمباشرة
الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قبلاً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء
قبلاً منه فيحتاج الى جواب الشارح بعد عن المقصود بمراحل إذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى
الاول شامل للحديثيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح
من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل المحشي على قول المحشي الخبالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشي قبل قوله وبما
حررتنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحديثيات والتجربيات والضروريات المقدورة
أعني يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحدده الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من محبة الشيء تفرده وتحققه على الوجه المطابق للواقع نياً أو ابتناء على ان المراد (١٩٦) بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث أو المقصود ان الالهام ليس سبباً لليقين

وان كان لا يقصر عن افادة الظن (قوله) والتخصيص يوم الخ (هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فتبوء كقول الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض يتبوء كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله) والكلام هنا في التصديق (لفتائل ان يمنع ذلك الا ان يقال ان الخلق لا يكون الا أمراً تصديقاً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذي في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير علم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشيء ولم يقل معرفة صحة الشيء (قوله) فادراج لفظ الصحة (إشارة الى هذا) لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التفسيرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

بل فيه دفع لبطان الحصر وأن هذا من ذلك واعلم ان مقصود الحثي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البدابة كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي ينفي الى اعتبار المعنيين للضرورة نعم فيه إيهام التناقض لكنه يرتفع بأدني تأمل (قوله) فيحتاج الى دفعه الخ (يعني لو كان الالهام من الأسباب المنبذة لا علم بالنسبة الى طامة الخلق لبطل حصر الأسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع التناقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستمالة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سبباً تاماً لعامة الخلق فلا يكون داخل في المقسم اذ المقسم الأسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله) الا أن تخصيص الصحة الخ (لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوم كونها من أسبابها (قوله) وجوابه انه خلاف الظاهر الخ (لان المتبادر من إطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله) وفيه استدراك الخ (لانه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق فادراج لفظ الصحة إشارة الى هذا (قوله) وإيهام خلاف المقصود (لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود فيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وقائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الحثي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وإيهام خلاف المقصود (قوله) كلمة كان هنا غير مرضية (لانه قد حزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقنيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى هدم احتمال التقيض حالاً وما لا فلا معنى ليراد كلمة كان المشددة بالظن (قوله) فتأمل (وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يجعل التجلي الخ حيث هم التعريف أولاً وخصه ثانياً فان قيل حصر الأسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطابق الادراك لان أسبابه كثيرة كالحبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للأسباب المعتد بها المنبذة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف ليراد كلمة كان (قوله) إشارة الى وجه التسمية (أي انما ذكر هذا القيد في التعريف إشارة الى وجه التسمية والمثابرة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيها يعلم به كالحاتم لما يحتم به ثم سمي به ما سوي الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله) وليس من التعريف (أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله) غلب فيها يعلم به (كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبهت صحة العين والا ولي ان يقول كما لانه قال العلامة البيضاوي انه اسم لما به لان صيغة قاعل لما يفضل به قياس وان يجعل التغليب في كونه اسماً لما سوى الله تعالى

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الفبرية اصطلاحاً أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الفبرية لا تتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بل ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أى عرض معين هو هكذا اذ ما بين جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلا عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنترى فقال لا سلم ان حمل الفبرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم أنفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيرته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) نفسه المحقق الكنترى بأن قوله من الموجودات إنما هو لدفع ان يراد من الفبرية مغايرتها للقوى بانه على ان المتبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان الملبين أنفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمتميزة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملاً

للصفات حتى يحتاج
لاخراجها الى جعل قوله
ما يعلم به داخل فى التعريف
اهـ لكن فى بعض الحواشى
ما يقوى به ظن المحشى حيث
قال اخراج الصفات بقوله
ما يعلم به الخ أحسن
لانه هو وجه المناسبة بين
المعنى القوي والاصطلاحى
ولانه يستغنى عن الابتداء
على ان الصفة ليست غير
الذات فتدبر (قوله من
وجهين الخ) الوجهان
يتوهمان من قوله من
الموجودات لكن الاول
بحسب المادة والآخر

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومالماً بدونها والمشهور انه جزء
منه بناء على حمل الفبرية على المعنى القوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور
أولى لان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات
لان الغير المصطلح لا يطلق عندم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الخ)
يمنى لما كان تعريف العالم
على الجزئيات فانها الموجودة
وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من
الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للتقدير المشترك
بينها أي بين جميع الاجناس أعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس
كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع تاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بموضع
عديدة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر و
دكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم لكل الخ) عطى على قوله اسم للتقدير المشترك أى فيه اشارة
الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين
لكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف

بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع يختص بموضع معدودة محصورة لشكته لا تتحقق في مثل
لفظ العالم والا لا يمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنترى
ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للبدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار في مثل الانسان بالنسبة
الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بموضع لشكته
ليس مثل العالم منها اهـ (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
(قوله أي فيه اشارة الخ) يمى في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان
اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين
(قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو التقدير المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية
اليه) فان جمعه اسماً للتقدير المشترك بين الاجناس شسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حزازة) أي عدم ملائمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم يحدث مسألة من المسائل الكلامية ومائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلاً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي ان يكون العالم عبارة عن مجموع أجزائه بل أنا صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكأنه قال اجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أقاد حدوث (١٩٨) كل شيء مما سوى الله - واه الكليات والجزئيات ولنا قال فهو أبلغ في ارتد

على الفلاسفة (قوله لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والتنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قديماً شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله لا تعدد الإلزام خارجة) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان يميز ما صدقانه بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله عن أفرادها الشخصية) أي عن كل

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه يحدث دون جزئياته في تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة قلنا لا ندلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه يحدث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه يحدث فبه إشارة الي أن كل جنس من الاجزاء حدث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبها منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في ارتد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركبها مخافة الاطّباب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يمتنع من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية لا تنقسم قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلو الناصر عن أفرادها الشخصية لاعتبار طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن الناصر أنواعها المتضمنة للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلق الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجسمية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه بشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أي العناصر الارضية فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فثم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الانقراض بمركرها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية الخاصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها أفرادها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

واحد منها على سبيل البديل لاعتبار جميعها والا يلزم الخلوع طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً ما كانا انت جميع الأفراد بامرهما انت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو الناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله المتضمنة للآثار الخ) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نسبته الى الشكل غير معقول أيضاً (قوله كالحركة) أي كالحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم (قوله والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أي ان لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم تكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع نجاز خلو الناصر للموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وحيث تلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به أذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أي جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أي أنها قديمة بالنوع لأنه أراد منه النوع الإضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله أن إرادة النوع الإضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوي بأن الصور النوعية لكن من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية المنصيرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فبم المنصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أي باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً لتحقيق والمشهور لأن النوع الإضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر وأعلم أن من الخشيع من أجاب عن الشارح بغير ذلك أذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض الخشي على الشارح بصور آخر أذ جعل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

النوعية قديمة بالجنس ونجوز حدوث نوع النار نعم أنه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الإضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله فبده بالاضافة إلخ) أي قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فإن معناه استغناؤه عن الحل لأن يكون تحيزه بنفسه أذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى إلخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك المركب من الخشب والهيئة المارضة لها بسبب التأليف فإنه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعروف أعني قيام العين عليه اذ المشهور أنه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قبل في دفع هذا التقص من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين لأن هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة الخشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيناً مع أنه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعروف لأنه يختص بالعين وهو ليس بعين وحيث لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لأن بعضهم ذهبوا الى أنه عين فإنه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة مقومة قائماً أمراً اعتباري غير موجود سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تنزه الاجناس لم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدور بالتدبر (قوله أذ لا تحيز للواجب) أي فلو لم يقيد بها لا تنقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعروف) أي فيتنقض التعريف به بطرداً (قوله في دفع هذا التقص) أي الذي أورده الخيال بقوله ثم لا يخفى إلخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أي تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحيث) أي حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لان نقض التعريف منعا يبقى على حاله وورد عليه أنه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعترفت في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في التقسيم معتبراً في الاقسام وهذا يكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة إلخ) أي فلا تنقض بالاجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لأنه غير موجود لعدم وجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاذا تحقق الكنفري توجيهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

الصور النوعية واعتراض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصوير السبالكوني أدق تصوير حيث لا دلالة على التخصيص في الصور فضلاً عن ورود الفصور حيث على كلامه أي الشارح وهو بمذهبهم فيقول بالقدم الجنس للصور النوعية دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فإن الانواع عندهم تنزه عن الحدوث الزماني

سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تنزه الاجناس لم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدور بالتدبر (قوله أذ لا تحيز للواجب) أي فلو لم يقيد بها لا تنقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعروف) أي فيتنقض التعريف به بطرداً (قوله في دفع هذا التقص) أي الذي أورده الخيال بقوله ثم لا يخفى إلخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أي تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحيث) أي حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لان نقض التعريف منعا يبقى على حاله وورد عليه أنه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعترفت في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في التقسيم معتبراً في الاقسام وهذا يكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة إلخ) أي فلا تنقض بالاجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لأنه غير موجود لعدم وجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاذا تحقق الكنفري توجيهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

ليس بين اشارة الى ان الكلام هنا في أجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة الحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به على ان يكون محمولاً عليه بمواطاة وأما تقوم به على ان يكون عرضاً حالاً في جزء آخر جوهري كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازي أيضاً انه تم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لا اعتبارها في التقسيم (قوله) وأجيب عن الاشكال المذكور الخ (تعقب هذا الجواب العلامة الكنتري بقوله) وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضي كون هذه المادة حينئذ واسطة بين المين والعرض مع انها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اه فتأمل (قوله) ولا ينتقض الخ (جواب عما يقال اذا كان التحيز طارضاً للجمع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرف يكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره ونحو السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب ان قيام العرض ليس معرفاً فكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل يكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه ونحو السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (قوله)

فكيف يكون جزءاً للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في المروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو المين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله) ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ (اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الجزء فان وجوده في نفسه أمر وجوده في الجزء أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل انحاء بينهما يصح المنايرة بحسب الثبات وأيضاً امكان ثبوت اشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوت لغيره لانه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوت في نفسه مع انه لا يمكن ثبوت للسواد واذا كان الامكانان مغايرين فكيف يتحدد الامكان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامع كالمشهور والمتصور انهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله)

وتخلل الفاء الخ (نقل عن المحقق الخياي ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء لتفريع وانتهى باما اذا كانت للتفسير فلا اه وأيضاً لا يدل الا على تباين المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله) وأيضاً امكان ثبوت اشئ الخ (تعقبه بعض المحققين بقوله) تفاسير الامكانين مبني على تباين الممكنين اللذين هما

الثبوتان وهو أول المسألة اه (قوله) كالمشهور والمتصور انهما الخ (فيه ان التعليل بامتناع الانتقال بأباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يتمتع بمقالها عن الميولي مع ان التباين هناك محقق قطعاً وان كانت الميولي لا تقوم بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر وراه الاتحاد المذكور فتدبر (قوله) فتأمل (نقل عن المحقق وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت جملة فاي فائدة في ذلك التفسير اذا كان بجملاً أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الجزء الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجهين أحدهما في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان معنى العرض انما هو تعيين الحل فلامحال دخل في تشخيص الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه وجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فليس كذلك لا يقتضي التباين الخارجي والتعقب بالفاء لا يدل الا على المنايرة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه وجوداً شخصياً في الموضوع فموضوع اه أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكيمة التي صعبت على انكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين في احدى المسائل المحتاجة الى النظرة الفاعلة والنظر الادق من نظر العوام والجاهل (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السالكوني في نكتة تفسير الحاشي الطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق السكتري ليس الوجه هو ذلك بل ان المعزلة لما فسرنا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم أنه تعريف للجسم بعوارض له غير لازمة لأن الأبعاد الثلاثة فضلاً عن كونها أموراً عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجمعية حصول الأبعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة إذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا بوجوب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الحياتي من المعزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصل ان الجسم (٣٠٩) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولما تنبه العلاف من المعزلة الى ان تقاطع البدن على قائمتين في السطح لا يقتضي التركيب من السطحين بل يكفي في ذلك خط ونقطة فمن من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق أنه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره المحقق ولهذا صار قول من يقول بكفاية الأربعة حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهر لك اختلاف في عبارة الحاشي) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الأعم وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان وترقع الثالث على سطحهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهري فالامتداد المفروض أولاً وطول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحتم تقاطع الأبعاد الخ) أي لم يمكن وجود الأبعاد المتقاطعة فيه إذ لا يجب الأبعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرية والاسطوانة والمخروط المستدير وكذا في قوله ليتحقق الأبعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجانب الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً جزأ أ ب فيحصل الطول وقام بجانب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فلهذا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة الحاشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوقه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال أنه صفة لأحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لم يدم تعبته في حكم التكرار ليجوز ونوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية المطول ان جملة كثرت أبياده في قولنا فلان كثرت أبياده صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار ثم ان تقاطع الأبعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد

(٣١٠ — حواشي المقائد أول) السكتري لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة الحاشي دون عبارة المواقف فان عبارة هكذا بأن يوضع جزآن بجانب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف وأو المطف فقال وفوقه رابع إشارة الى أنه مصروف عن ظاهره فلنا ان نوجه عبارة الحاشي بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لأحدهما لأن حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الأول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الأبعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا فلان كثر أبياده) في المطول ومنه أي من التشبيه الجمل ما ذكر فيه وصف المنه وحده كقولك فلان كثر أبياده لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالتبث اه وكثر أبياده فعل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه قاعلاً له والا لم يكن جملة ولا كونها مبتدأ وخبراً والا لوجب تأنيث كبيرتي أنه صرح في حواشي المطول بأن كثر أياديه خبر لفلان وكالفيت خبر نان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا إلى الجليلي لكنه غير معتمد عند الجليلي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك لأنه لما صار أحد الجواهر أعني الجواهر المشترك بين الأبعاد الثلاثة ملقي الأبعاد لم يبق شيء من تلك الأبعاد إلا جوهر واحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا إن الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الفرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها أن كون النزاع مآله إلى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً ثلث المناقاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فإن صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المناقاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره إذ أول (٢٠٣) كلامه يفيد أن النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد أنه لفظي حيث قال بل هو

نزع الخ (قوله بحسب العرف واللفظة) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المناقاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحاً وبين إثبات كونه بحسب العرف وهذا وقد ظهر مما ذكر أن النزاع اللفظي يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذي هو مقابل النزاع المعنوي وثانيها النزاع الراجع إلى الاصطلاح وثالثها النزاع فيها أنه لا معنى هو بحسب العرف واللفظة وهذا الأخير يجمع النزاع للمعنوي لذا قال بعض الفضلاء وهذا

ما قيل أنه إذا كان أحد الجواهر ملقي لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل (قوله وإن كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً إلى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ أن لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك أنه نزاع لفظي يعني أنه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً إلى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية إذ لا مشاحة في الاصطلاح وإن كان نزاعاً لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يحقق بمطابق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفي النزاع اللفظي بمعنى الرجوع إلى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبتته بمعنى أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللفظة فلا مناقاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً للواقع الخ) إذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب النقل كلياً ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أو لأنه لا يقدر على إحاطة ما لا يتناهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكميات المنتهية على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصفه لا بدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو أنه أمر غير متقسم في نفس الأمر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر كما إذا تصور الإنسان بوجه الحيوانية فإنه وإن كان ممكناً

نزاع معنوي فالظاهر أن نسبة هذا النزاع لفظياً لمشاكلة النزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتيبه إذ الفائدة عليه أنه ملخصاً من تقرير مولانا خالدة (قوله بحسب النقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كناية متعلقة وحاصله أن الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كميات كما لو حكم بأن الامتداد الفلاني يقبل التقسيم بالمناقاة مثلاً وكذا كل قسم منه فإن النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمي فإن الانقسام فيه أجزاء معينة لا قبل الاشتراك فالقروض المذكورة فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وإنما كان كذلك لأنه إنما يأخذ من الحواس ولذا كان ادراكه متناهيًا على ما يأتي (قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد قسمه أي يقف عن التقسيم أما لصفه الشيء المراد قسمته أو لأنه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فلكونه جوهرًا مجرداً مدركاً للكميات والسككي يطوي فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الإحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

التأمل عنه (قوله فانه غير متمتع في شيء من الاشياء) ألا يرى انه لو (٢٠٣) قيل ان كان زيد غير مائع من وقوع

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والمستحبات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أي مطابقاً للواقع والا فلعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم اقسامه فرضاً عديم القسمة. القضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق: تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متمتع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المتع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتمتع في الجزئي الحقيقي يعني التجويز العقلي لا يعني التقدير المتعبر في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير متمتع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى قيده بالمطابقة فان تجويز انفسه متمتع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما متمتعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الى الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أي وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوده وهذا يناقض غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والاحتمالية الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوده لان الدليل المذكور على ما سيجي أنما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين الذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله وهنا اباحت الخ فليس شيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لعفري الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهره بأننا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجرداً والجواب اثبات المقدمة المنووعة بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بأننا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يناقض غرض المصنف فهبتا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطارة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوده ولا خفاء في أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك متمنع لان خلاصة الدليل على ما سيجي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث اولاً شك أن وجود الجزء بدون السكون في الحيز محال فيكون حادثاً البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوده (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المتع الخ بأن مثل هذا المتع وارد على قوله واما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتماله يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهرهم لا حاجة الى قول المحشي وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بینه الدفع الا في للاعتراض الاول

الشركة فيه فهو كل
الكل كلاماً صحيحاً حتى
اعتراضوا به على تعريف
الجزئي ثم دفعوه بما
قررنا الجواب به هنا (قوله
ولعل المحشي تركه الخ)
جواب عما يقال لم لم يحمل
المحشي الفرض المذكور
على التجويز العقلي ويستغنى
عن التفصيل قال بعض
أفاضل المحققين ولو قال
الشارح ولا عقلاً بدل قوله
ولا فرضاً لكان أمس
بمقصوده وألصق بالتقابل اه
وهو نظير صائب (قوله
بالمجردات) صلة منع تم
لا يخفى ان العين على ما فسر
المصنف هو القائم بذاته
وهو قايماً العين بذاته
عدم تبعية تجزئه لتجزئه غيره
فكون المجردات خارجة
عن أصل المقسم بلا تأويل
فتح الحصر بها من ضيق
العلم وقد يجاب بان
للمائع ان يقول لا نسلم
أنه لا معنى للقيام الا ذلك
وان تفسيره للقيام بميزة
ادعاء الحصر فلذلك انما مائع
للحصر تقدير (قوله
متأخر عنه بمرتبة) اذ قد
عرفت ان حاصل هذا

(قوله وهو إنما يعلم من أجزائه الخ) فإن الشيء ما لم يثبت وجوده به لم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي. غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال لما أشار إليه الشارح من أن المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الإرشاد إلى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الأسباب الثلاثة على وجوده مع التنبه على مواضع الخلاف فيه فتأمل (قوله حيث) أي حين نقيض الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منه العلامة الكنتري حيث قال لا نسلم أن المستقيم مطلقاً ينافي الكثرة (٢٠٤) الحقيقة الأبرى أن وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكثرة الحقيقة وقوله

لا فائدة الخ كيف لا يكون ذا فائدة وأما هو اللازم من الملزوم الذي ذكره لأن الموجود عند الناس بالجزئين إنما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولاً على غفلة الشارح) قال العلامة الكنتري الشارح لم يفعل منه وأما نصب قوله لم يعممه إلا بجزء غير منقسم دليلاً عليه التفتيد به هو الحق وهو المراد قطعا إذ لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية أن مرادهم بالسطح المقروض هنا هو السطح المستوي كما صرح به في المواضع لأن إثبات الجزء حيث أنه أظهر من لا يتم هذا الدليل إلا به كما لا يخفى على المصنف والي كون هذا التفسير مراداً هنا أشار حيث الشارح بقوله لم يعممه

وهو الجسم بأن يقال أن حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسمًا فلم لم يلتفت إلى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا فائدة الخ) الغرض يان الخ) بهذا جواب عن الاعتراض الأول. يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الأجزاء مطلقاً بل الأجزاء المعلومة الوجود إذ المقصود منه إثبات الصانع وصفاته وهو أنما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم يان حدوث الختمل أعني الجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من الجردات وإن كان محتملاً إلا أنه لم يذهب إليه أحد فلذا لم يلتفت إليه المصنف وأوردته بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف الجردات فإن كثيراً من الناس قائل بها فالتفت إليه وأدى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لأن اللازم الخ) يعني أن تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو يان للواقع إذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير عاها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة أن ما به المماس من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لا انحناءه وإن كان وجود الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم متافياً للكرة الحقيقية عندهم لأن وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسب لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية وإن كان متناهية في المقدار بمعنى أنه يمكن أن يفرض بقدر محدود فما قبل أن وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وإنما قال بالفعل لأن الخط المستدير بالقوة وجود فيها عندهم بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وإنما قلنا عندهم لأن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهريّة فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الختمل ولا يخفى أنه لا فائدة حيث في نقيض الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فإن وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم إلا أن يكون بياناً للواقع وأيضاً أنما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولاً على غفلة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل والظاهر من عبارته أن المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسيّاً مطلقاً سواء كان مستويّاً أو غير

الاجزاء غير منقسم إذ لو لم يكن السطح المقروض هنا مستويّاً لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارة الخ) مستوي فيه بحث أما أولاً فلأنه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاض بأن قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعا مع أن قوله لم يعممه إلا بجزء غير منقسم يأتي منه قطعا لأن الكرة المقروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون المماس حيث بجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وأما ثانياً فلا تالاسم أن وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لأن ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما إذا وضعت على السطح المستوي ومما سته بجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أو لم نوضح أصلاً وحصل فيها الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم فهذا هو الثاني للكرة الحقيقية

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المثار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي هنا وبمعنى المجموع ثمة والمد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وانهم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنتري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهناك كلامه بصفة والظاهر ان قوله بمد بصفة المضارع المجهول من المد بمعنى التعداد ومعنى عدد العشرة منها ان تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فلكل المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فلكل المرتبة المئوية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافرادي اهـ م اعترض على قول محبينا أعني السالكوني ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعد الفاضل السالكوني لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم

مستوفى فاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المحاسة الانجزية غير متعدي لانها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل امام مستقيم ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل يناقض الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) بمعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي بعد أي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فانقط بعد بصفة المضارع المجهول من المد بمعنى الاسقاط وخلافه ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضاً مع ان كلامها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الطرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهي وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعالى بالتواجد والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه أو بمعنى التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

اهـ وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اهـ ثم اختار هو ان المضارع بصفة المعلوم من المد بمعنى الاقضاء قال بل الاظهر عندي ان قوله بمد على صيغة المضارع المعلوم من المد بمعنى الاقضاء ولا يخفى ان بعض المدد يعني البعض الآخر باحفاظ أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والاحسون تعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تعني العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المنقبة للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المنقبة للعشرة اهـ (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالصفة والكثرة في شيء منها فيصح ان يكون كل من الحردلة والحيل غير متساوي
الاجزاء مع كون اجزاء الحيل أكثر فتستدير (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الح) تحرير الجواب على ما أفاد العلامة
الكتفري ان يقال معنى الافتراق يمكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور قوته آخر بل للفعل ان يفرض فيه الافتراقات الى
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان أمكن هناك للفعل ان يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً فحينئذ نقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى
اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح ان يوجد في الخارج على ما انتقلت به التصوص

حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الح)
يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى
فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً
داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة
أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعى
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيأتي بقوله
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكناً الى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فانه ان يوجد كلها ثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان
الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل برهان التطبيق بل المراد انه من شأنه
وقوته ان يقبل الانقسام دائماً ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة
أخرى خلاف المفروض انتهى والأولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشمال الجسم المتناهي انقذار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا برهان التطبيق لان
الفلاسفة اشترطوا في جريانه الانجماع والترتيب حتى جوزا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس الملائقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية
المنفصلة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم
الزامياً (قوله ان قلت النقطة الح) حاصلها انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط أولاً وبالذات
فلا يوجد بدونه اذا اعراض الأولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به الياس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهتلة الح) يعني ان قولهم النقطة

ورقع الاتفاق من العقل
عليه فكيف تكون تلك
الافتراقات الغير المتناهية
مقدوراً لله حتى يثبت
المطلوب فعلى هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ اذ كل مفترق
قابل حينئذ لا تقسامات
غير متناهية ولا يلزم هناك
خلاف المفروض وكيف
يمكن لهم ان يقولوا ان تلك
الافتراقات الغير المتناهية
حينئذ موجودة في الخارج
اذ لو وجد هناك ترتيب
بينها وهو الظاهر ولو بالنظر
الى علم الله الشامل يجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
اشمال الجسم المتناهي
المقدار على اجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وبطلانه من وان لم يجز فيه

برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم
اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الح) أي حين اذ خرج مجموع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لان وجود المجموع لم يدع جواز انقسام آخر واذا قد امتنع الانقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وانما كان الدليل
الزامياً لان وجود الامور الغير المتناهية ممنوع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون حابه الخامس جزءاً
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لاننا نقول ملازمة الموجود
تساويها لا تكون الا بالموجود فانما لم تكن الملازمة هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانه لا نقطة فيها بالفعل) أي قبل التماس (قوله والخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة ووسطه ضوئري وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الضوئري سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ (قوله فان كان الخ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستوي والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالأولى ان يقول فان كان يحيط أحدها ونفس الآخر مستديراً ثم لا يخفى ان المخروط المصطلح ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي يحاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها يحاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح تردد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أكثر أعني المصطلح هذا (قوله ضوئرياً) أي على هيئة شجرة الضوئري وقيل (٢٠٧) على هيئة ثمرته والضوئري جاء

نهي الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح للبدا من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد أنه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد جركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه وبضيق عليه الى أن ينتهي الى نقطة هي رأسته فان كانا مستديرين بمعنى ضوئرياً ومستدير والافضل (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الأجزاء الأصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم إنما يكون في دار الآخرة فيناقض استمرار الأولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بفرقة أجزائه لا متتابع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والتوعية بدور الأخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل باتفاء الصورة والأعراض الشخصية ومن البين أن المعدوم لا يبادلان هذا البيان إنما يتم على تقدير تمامية امتناع إعادة المعدوم ودونه خرق القاء (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة الكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لا يجملون الطرف جزءاً من ذي الطرف لدليل يدل عليه وهنا إجماع الأول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكيمة وقد ضرحوا بأن مهملة كلياً وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك بحقيقة على ما زعموا وليس الأمر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيا الشيخ في الشفاء ان المنحقق في الخارج ليس الا الجسم وهو أمر واحد اذا لو حفظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذلك حال الخط والنقطة فوجود هذه الأمور تخفى فكيف تكون المماس المذكورة المحققة بالأمر التخيلي لا بالأمر المحقق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية فلي تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسرياني فلا يلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسها على نقطة أخرى الا بحركة متعقبة في زمان متقسم ثم ان النقطة الأخرى ليست متالية للأولى وكذا الحال في كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون يحيط الكرة ولا السطح المستوي مركباً من نقط متالية وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركيب

من انقضاء الجوهرية المتألية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن ان يتكلف الخ) استترك بعض المحققين هذا التوجيه واستضمنه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على ان ابتناء دوام الحركة السماوية وإبائه الفلك للخرق والالتزام على الاصول الهندسية ليس يبعد ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد حاجة عنها انهم يدعون كربة الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتزام وعلى هذا ينون جميع مباحث الهيئة وبحيلون اثبات ذلك على علم لهم بسمي المحطى ويستنبون في أكثر أدلتها بالاصول الهندسية أعني الفواعل المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا سيبل الى اثبات تلك الفواعل الا بعد اني الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المفادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان بكل خط يمكن تصفية ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا انا نفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادرهم التي عاينها مبنى الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أي نقطة وبأي بعد شئنا دائرة ومبناها على اني الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتناء دوام الحركة (٢٠٨) السمانية على الاصول الهندسية وهو ان يقال ان قوله المبني على اضافة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من اصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهولي (قوله بقرينة انه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا التبد في تعريف الاعيان فتذكر قال المولى خاله ولو قيل ان كلمة ماني التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرض جمل

أصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دواها المتذواله في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بأن قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بحد صفة لقوله اثبات الهولي يعني مثل اثبات الهولي والصورة التي يؤدي الى التقدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وثيل لا لما خروجهما بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه وانصاف ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ومحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عنها ولا غيرها والحال نفذ الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قبل ان قوله وبمحدث الخ ليس من

قسماً من أقسامه والصفات ليست بهام على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ومحدث تمام الخ لكان أظهر ولهم من الايراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم التزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لتلازم جواز خلق الباري عنها ولا يلزم الحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى انه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولانها بل الخ مجرد توق عن الايراد المار والا فلا شك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كذاها ليست بعرض ولا جوهر فكيف من أمور هي في عالم الحس من قبيح ارتضاع التقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شيء منها وإما التزام الشق الثاني من التردد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنتري لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير متصل عنه فلي هذا تكون صفات الباري تعالى داخلية في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الجيب لا يقال اذا كانت داخلية في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم ان تكون الصفات محدثة لا تافق المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصقلت الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجملوا الحدوث اعم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالإيجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (قوله غير شامل لجميع افراد) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (قوله اعم من القيام بالغير) لشموله القيام بالغير والقائم بما ليس بعين ولا غير (قوله فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع فالجني (٢٠٩) انه لا يصح اخراج الصفات

القيام بالعرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص النساحت بالمتنوع لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (قوله ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (قوله لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تعقبه العلامة الكنتري فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا محبة اطلاق الشيء الثاني عليه

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع افرادها لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التجيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التجيز بنفسه فاما ان لا يكون متجيزاً كالصفات أو متجيزاً بالذاتية كالأعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح للواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب. وهذا لما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لقيامه بخلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تدرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بهض الأفاضل المذكور في شرح التجريد ان الأعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالزواج والتركيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الأعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجز عادة تعالى مختلفه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك ان تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الأعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء بمعنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه ملك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلاهما من الأعراض وهي غير باقية (قوله اذ قصد الى إيجاب الموجود مجال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قدماً لكان القصد الى

(٢٧ - حواشي المقائد أول) واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فاذ زعم هذا الجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لممكنها ليست من افراد المشهورة فنقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (قوله وفيه ان هذا التعريف الخ) أحاب عنه العلامة الكنتري حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح ففهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشى أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فيبصر بالعين اهـ أقول والاقوي عندي هو ما أفاده الميال كوني فيلتدبر والأصحاب هم الاشاعرة

(قوله وبالجملة ان القصد الح) اعلم ان أصل هذا الاعتراض للامدى وهو مبني على ما يجوز من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق الایجاد قصداً على وجود المعلوم كسبق الایجاد ایجاباً فكما ان ذلك أي سبق الایجاد ایجاباً سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق وانقضاء القدم وحينئذ جاز ان يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الحاتم وان كانت معها في الزمان

ایجاد حال وجوده والقصد الى ایجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارناً لعدم الازر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الح) خاصه ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الازر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الایجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الایجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ایجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الایجاد كما لا يلزم من ذلك من تقدم الایجاد عليه وانما قبل القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للمقصود وهو قصد الواجب تعالى ونقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد مناته متقدم على الایجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا بطراً عليه لعدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالآليات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم يتأني العدم فالخاص ان ما بطراً عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يتمتع عدمه أو مستنداً الى الواجب اذانه بطريق الایجاب والمستند الى الواجب القديم لا بطراً عليه العدم والا لزم تخلف المعلوم عن المعلومة التامة (قوله ان قلت يجوز ان يستد الح) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلوم عن المعلومة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمراً حوازاً ان بطراً عليه العدم بأن يفتي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلوم عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز بقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثلاً بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان العدم عليه بواسطة انتهاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرره هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم ولذا فسر المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجمعة يطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منبهة الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بنوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته التامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله لم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بنوسط أمر عديم ثابت في الازل كعدم حادثة مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون اتفاده بسبب اتفاده شرطه لا لا يتفاده عنه حتى يلزم عدم الموجب القديم أجلب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو إما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأياً ما كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الال والتاكت فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل برهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعداد غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحوادث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشرود العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يردسوال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلاً في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقاً أصلاً يكون آخر كما أنه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف المرف والافقة فلذا أخرجه الشارح فهما (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستمر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارحاً في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك أدفع ما قيل ان المقصود من قول الفارح وهذا معنى

(قوله بمعنى أن يكون
الساكن الخ) أي لا بالمعنى
التبادر من كون حقيقتيها
واحدة لا تتميزان الا
بالامور الاعيادية من
السكون مسبوقاً يكون آخر
في ذلك الحيز أو حيز آخر
لانه أمر واقعي لا ينكره
احد كافي المواقف والمقاصد
وتنبيه الشارح وشروحها
ولانه مبني على ما هو
التحقيق من كون كل من
الحركة والسكون عبارة عن
كون واحد فان سبق
بكون آخر في حيزه فكون
أو في حيز آخر فحركة
والكلام هنا في كون كل
منهما مجموع كونين بناء
على الظاهر المعترض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا
 رد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح قلنا حملهما عليه لا أنه يرد
 على تقدير حملهما على ذلك وتدفع أيضاً ما قيل ان اشتراك الشئين في جزء لا يستلزم عدم تأييدهما
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتنياز الذاتي الامتنياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
 الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تأييدهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
 الحقيقة بل اتماها لا تمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج متمتماً عن
 الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشئ في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول
 به احد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بمنه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقاً
 بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهراً عند تجديد الاكوان
 بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان فبغير اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تنامي الآتات ولانه يلزم انه اذا حدث
 في مكان واستقر فيه آتئين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا
 لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آتئين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
 حركة لكونه كونا أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما ورد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم أن لا يكون الحركة
 والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود السكون
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعني ان ما ثبت قبل ان القدم
 ينافي طريان المدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه
 (قوله قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان المدم عليه لكنه يستلزم
 سبق المدم عليه لان القدم ينافي طريان المدم مطلقاً أي بالقول وبلا مكان لان القدم ان كان واجباً
 لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة
 فلان إمكان عدمه يستلزم إمكان عدم الواجب أو إمكان تخلف الملوك عن علته النامة لجواز زوال
 السكون بكون منافياً لعدمه فيكون مسبوقاً بعدمه فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال
 سبق المدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان المدم ولا يخفى عليك
 أن هذا أعني انهما يكون منافاة القدم لعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان التناقض بالغير كما في القديم للمستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن
 يكون عدمه محتتماً بالغير وممكناً بحسب الذات ثم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين ثم لكنه لم يثبت (قوله
 والاستدلال بأن الجرد الخ) فقرر به أن وجود الجرد محتتم اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان (٢١٣) استعمال السائر بمعنى الجميع شديراً

(قوله فلا مصادرة) أي لتقارب الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ما سبذكره بقوله وعندى أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكب الخ فإنه يبنى على التقدير الاعتباري بينهما ولا يلحقني أنه لا حاجة إلى إثبات حدوث الاعراض المملوكة للحدث بالمشاهدة بوجه آخر فضلاً عن نجس الاعتبارات الراهية وعندى أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكبه إذا المراد بالاعراض الاعراض السابقة في الشرح قريباً على طريقة المهد الخارجي لاجتماع الاعراض إذا المقرر في الأصول أن الجمع الخفي باللام إنما يراد به الاستفراق إذا لم تكن قرينة المهد وقد اعترض السالكوتي بذلك في كتبه فتأمل (قوله فاللازم أن يكون حدوث الخ ينظر فيه بعض المحققين بأنه بعيد عن مراد المجتهد من التوجيه المذكور إذ مقصوده منه أن حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً لما كان دليلاً على حدوث الأعيان

لكن التالي باطل. فالقدم مثله أما الملازمة فظاهر وأما بطلان الثاني فإنه لو شاركه لا متاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال ونقرر الجواب أنا لا نسلم أن هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فإنه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة بمنزلة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم أنه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن ما به الاعتبار أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون تبين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب إليه المتكلمون من أن تبين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ما يقال مالا دليل الخ) نقرر ان المجردات لا دلائل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها أما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلأنه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون محضرتا جبال شاهقة لانراها وأنه سفطة ونقرر الجواب أنا لا نسلم الكبرى فإن الدليل ملزوم والمدلول لازم واتقاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصالح مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله أن أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات أنه لا دليل في نفس الأمر منتفاء لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر وإن أريد أنه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الأمر فلا يكون المجردات مالا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الخ) الجواب سؤال مفرد كأنه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشاهقة فأجاب عنه بأنه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان لعلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الأعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله حدوث الخ) أي إذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالانلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى أنه لا حاجة إلى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدث (قوله برد عليه أن المطلق الخ) حاصله أن حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة أنه لا وجود

ومن المعلوم أنه لا يكون دليلاً إلا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الأعيان إذ يلزم منه تحصيل الحاصل لأنه يلزم منه المصادرة وإثبات الشيء بنفسه قائماً.

للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فالانطلاق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجنبية أي من حيث تحققة في ضمنه حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وجبئ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالمتقابلين أعني البداية واللا بداية وهو باطل وحاصل الدفع أن انصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فإن الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله وأيضاً لو صح الخ) نقض اجمالي وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان بالنهاية ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنهم لا يقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل أن قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لأن الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تنهاها أنه لا ينتهي إلى حد لا يوجد بعده مثلاً بخلاف الحركات فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لأن هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب أن يجاب الخ) أي أن يجاب عن السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فإنه جارفي الأمور الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً (قوله خصه بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لأن كلام المعارض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجوز والافاضة الجوز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المسكان فإنه ما يشغله الجسم فقط (قوله إن قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أنها لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وإنما يلزم ذلك لو كان متفراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند إليه الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفه فإن كلاهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة إلى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونها سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلأنه ليس إلا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولأنه لا مفارقة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني نبوت الجائز الذي لا يكون متفراً للواجب لا يضرنا لأن فيه تسليم للمدعي أعني إثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات إليه أو إلى صفته أو إلى مجموعهما ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون اقتضائهما محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ) أي المقصود بالنفي في قولنا أنه لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمفارقة للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ فقولنا هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير وإثبات للملازمة المنوعة فهذا من نعمة الجواب فن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لأن هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لأن مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وتانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والأمران موجودان في نعيم الجنان وجودهما في حركات الافلاك إلا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية وفي حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعيم متناهياً لا يجدي شيئاً إذ لم يشترط أحد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه وإنما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب بعض الأفاضل بأن لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما أن كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لأنها إذا لم تكن ممكنة فلا تخلو إما أن تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لثباتها ولا لغيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الاتجاه إلى ما ذكره المحشي على أن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً وكافة ما قبل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله إذا لو كان جائز الوجود أنه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم إذا كل ذات جائز الوجود يصدق عليه أنها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لأنه حينئذ يرد المنع المذكور بأن لا نسلم أنه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على أنه يوهى أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني أن أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده منعا الصنعي القائمة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وإن أريد به مطلق العالم منعا الكبرى المدلول عليها بالقول في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أي إذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له إذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوده لا بطريقه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث فيجوز أن يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء نفسه وأشار المحشي إلى المنع الأول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده وإلى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على أنه منع للشرطية الأولى أو الثانية نقصير فلا تسكن من القاصرين والجواب بأن هذا التليل مبنى على نفي المجردات ليس بنام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لأنه إذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه إلى الواجب لا مكانه ثبت الواجب لأن مقصود المحشي أن الاستدلال بطريق الحدوث غير تام إذا لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلا نعمة الوجود لا يكون مدوماً بالاتفاق وأما حدوده فلا نكح حدث انتهى كلامه ولا يخفى أن هذا إنما يتم إذا ثبت أن كل ممكن حادث ودونه خريط القناد (قوله وجعل المحدث الخ) يعني أن الجواب عن المنع المذكور باختصار الشق الثاني وجعل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليس بصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من العدم إلى الوجود بذاته ولا يحتاج إلى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود إذا لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات شيء منه لاحتياجه إلى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لأن قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو أنه لا بد من استناد المحدثات إلى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)
لأن المقصود إثبات كون
المحدث للعالم واجباً ونفي
كونه جائزاً لاحتياج
الجائز إلى الواجب على
كل حال (قوله يجوز
أن لا يكون منه الخ) بأن
يكون من المجردات كما
يقول به الحكه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء اقول وحاصل الملازمة برهنا هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليل على وجود مبدء له ولو صلح دليل على وجود مبدئ له لم يكن مبدءاً له اذ الشيء لا يدل على نفسه فتنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف وبؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجسواز والمبدئية متناقضان فثبت

ثبت أحدهما اتني الاخر وبالعكس

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري وإما انه لا بد من استنادها الى محدث مستقن عن التفسير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكني ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائداً الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل الحدث على الحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجود المستقن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجليي يعني حمل الحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على الحدث بالذات فيصير حصول الاستدلال انه لو لم يكن صالح العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجاً الى التفسير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً مما لا يساعد كلام الشارح وان جائز نظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالحدث المخرج من عدم الى الوجود يعني انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القدم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث بما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالعدم والتقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا انه مما لا يساعد كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليل على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدءاً ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ في حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدءاً ان لا يكون مبدءاً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدءاً وقد كان حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدءاً ان لا يكون مبدءاً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدءاً ومدلولاً وللعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدءاً له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التفسيرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدءاً ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى لاتريد لتحقيق لزوم كلا الأمرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدءاً العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدءاً له والا لمكان الشيء غلة لنفسه لكونه محدثاً وحصل الثاني ان مبدءاً الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدءاً لها (قوله ووجه

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولا الخ) وما نحن فيه من قيل الشق (٢١٧) الثاني

القرب ظاهر) إذ لا فرق بينهما إلا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا وإذا كان معنى الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب بأحد أدلة بطلان التسلسل - افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله إذ لا معنى له إلا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محمول قول الشارح وقد يتوهم أن هذا دليل الخ أنه قد يتوهم أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل أن الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو إشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل إنما يجب أن هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لأن هذا الدليل إذا كان إشارة الى أحد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو إشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه إشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً إذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة إذ يصير المعنى بل هذا الدليل إشارة الى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا ينبغي فساد هذا الدليل لم يبق على بطلانه بل على اثبات الواجب لم يتم أم واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال إنما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فإن عبارة صريحة في أنه إشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه إشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل إنما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من إيراد لفظ الإشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وأنه إشارة إليه إذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار إذ كون هذا الدليل إشارة وإيماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة ابطال التسلسل إلا أنه أورد لفظ الإشارة لأنه ليس صريحاً في ابطال التسلسل إذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون إشارة إليه ولا ينبغي أنه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق أن معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو إشارة الى أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تقييد الكلام والله الموفق لئلا أترام (قوله يتم بمجرد خروج الدالة الخ) يعني إذا ثبت أن الممكنات لا يجوز أن تكون عليها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لأن الموجود الخارج عن الممكنات ليس إلا الواجب إذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أي وأما انقطاع تلك

(٢٨ - حواشي المفاتيح أول) قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حمله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما

عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال أن هذا الدليل غير مفترق الى ابطال التسلسل أن ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اهـ (قوله ظهر ان في تقرير الحشى نقصانا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما (٢١٨) توجهه له بما فيه غيبه فتقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كانت في أثناءها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد الملتزمين المستقلين على معلول واحد والكل باطل تبين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير الحشى نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أي فظاهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل منتظر الى اثبات الواجب ضرورة كونه دليلا مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب منتظر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) أما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانها يذكر ان معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه واملته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله فينقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة تنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنامي المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الاجتماعية لان الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول فيثبت كون الدليل المذكور مختصاً بالامور الاجتماعية أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق بم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات الاجتماعية في الوجود اما مرتبة طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة الخ) أي برهان التطبيق يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالتوحد وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبداً حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فضاءها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنامي للابدان التي أفاضت عليها لاستادها الى انتضاء الادوار الفلكية التي لا تنامي ولا استحالة في عدم تناميها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وأما قيد

منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل والا أي وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثناءها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجاً فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثناء السلسلة فالمتكبر الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد الملتزمين المستقلين على معلول واحد اهـ (قوله لان الكلام في العلل الموحدة

وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقات العلل المعدة فانها يجب انتهاءها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكيم يقتضي أن مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركته علة معدة لوجود التركيب ابتداءً وأما البقاء فالعلة فيه غيره فتدبر فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتيب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكام بان يقال على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هنا عليهم لانهم شرطوا الاجماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلاً عن الاجماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتيب (قوله لان القائل يحدث النفس قبل (٢١٩) البدن بعض المليون الخ)

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تنافي الابدان (قوله لاتها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تنافي النفوس الناطقة بالمفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لاتها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلتفرض جملة مبتدئة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدئة مما حدثت في الاس كذا ثم يطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس بالمفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتتحقق آحاد الابدان فيها فيختل لا يحصل الانطباق في أفراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان لجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق انتاهي بالنتاهي قل أو أكثر فيمكن في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متناوئة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيهما متناهية لتناهي الاجساد التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المنتاهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنسبة الى عام لان القائل يحدث النفس قبل البدن بعض المليون وهم لا يقولون بعدم تناهيهما قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيهما وبرهان التطبيق على الوجه الذي قررره المحشي لا يبطل عدم تناهيهما على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيهما والقائل بقدمها بالتوابع مع عدم تناهيهما بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيهما لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهباً مرجوحاً لا يهأ به (قوله أي في

قبيلة الارواح للاجساد على تقدم ايجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم بما يدل على عموم ارواح الانبياء والاولياء فله عوامل حسنة منها قواؤم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

وأي وان كنت ابن آدم صخرة قل فيه معنى شاهد بأبوني

(الجملة) سواء كانت مجموعة مرتبة أو غير مرتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجموعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الأمر معاً وكان بينهما رتب فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بازاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع باقتران الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجموعة الغير مرتبة إذ لا يلزم من كون الأول بازاء الأول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولي واعتبر بازاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع باقتران الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجليلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن في الأول إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من أحدهما بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء أحدهما بازاء أجزاء الأخرى على سبيل الأجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجموعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعقد ملاحظة الجملتين مجزئاً حكماً اجابياً بأنه إما أن يقع بازاء كل جزء من أحدهما جزء من الأخرى أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التماهي (قوله فيجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً (قوله فإنه ينقطع باقتران التوهم الخ) يعني أن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر ليحصل العقل منها جملتين وفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تنامي ما لا يتناهي في نفس الأمر أو تساوي ما كان ناقصاً فيه والأمور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً إذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تنامي ما لا يتناهي في نفس الأمر لعدم تحققها فيه قال النارج في شرح المقاصد والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك أعما هو بحسب العقل دون الخارج فإن كفى في أعما الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الأمور الاعتبارية والموجودة لأن للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الكل

(قوله فلا يجري فيها الخ)

تعني بعض فضلاء المحققين بما حاصله أن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وإن كانت أمراً واحداً عارضاً للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات اتقالية وضعية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أي من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول بصير شيئاً لتبعض الحوادث من القديم وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزئاً

(قوله قيل أن نحصل الخ) أما حكمه بصفة التبريز لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مفروضة

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان نحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن اتحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكوين الجملتين موجودتين ويكون وفوق اتحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخاف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن نكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعم الجنان) لان معنى لانهاها على ما مر بعدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتعنى فنقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتبع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعاق العلم بالمراتب الغير المتناهية منفصلة بمنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى فان الجهل عدم العلم بما يصح فعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتناق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالتنهي بدون الوجود لا ينصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهياً ولا لا متناهياً والمتنصف منها بالوجود ليس الاقدارات متناهياً أما في الذهن فلا بد لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فكل تقدير لا يجري التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحنابلة انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي هنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والملسكة الذين لا ينصف بشئ منهما لواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملسكة يكون وجودها في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب إنما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لاعداد الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلتها تلك المرتبة بذل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتمل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتمل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق يدهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتمل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذاننا اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات أن السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل ابولاً وهذا سر اشتغالها أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله الذين لا ينصف بشئ) دليلان هما من قبيل الملسكة والعدم لا الإيجاب والسلب قائما لو كانا من قبيل الإيجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاعاً للتقيضين (قوله لعدم الترتيب بينهما الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

أن يقال في الجواب ان المعترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فلم لكنه لا يفيد وإن أراد ان الوجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية فمقاسد

(قوله وان جعلها من اقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينضم الكم الى منفصل كالمعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض النسم من الموجود فيكون المعدد موجوداً (قوله وبحيط بما لا يتناهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر اذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً قلما مر من تناهيها بالنسبة (٢٣٢) الى العلم المحيط ولان عدم التناهي أعني عدم تنامي صور المعلومات المبني على

وجود الصنور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعلومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلاً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ملحقة المتبسمون من مشكاة النبوة المرصون عن سفادف الرفاه المتسكين بمزخرفات المتفلسفة والتعير عن المحيط بالاجمالي مما يرجف منه فؤاد للموفق وقد قل العلامة الثاني في شرح جوهرية التوحيد منع التعير به وإيجاب التعير بالتفصيل فلا يفرنك تعير الحشي وفقاً للمحقق الدواني فإنه من آثاره ان الإهمال في الفلسفة على أن هذا كاه مبني على استحالة التسلسل

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بنيت من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تناهي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول أعني يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تنصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونها ما فرع الوجود بل انصافاً بعدم التناهي أعني هو باعتبار أنها لا تنهي في الوجود الى حد معين وأنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى ثم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل بمتن الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله الممرض من أن عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجديدها على ما هو رأي الاحباب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولنا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتناهي كراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة الخ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن لأنها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العلم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

في جانب المعلومات مثلاً في جانب العلم المبنية على عام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بتمنع حاصل الامرين وبأنها من جانب اللمة عبرة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين الملمين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشهد الفاضل تجلي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فطبعك بعزبه الاعتناء بما حرره لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

حاصل الدفع أن الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة هنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بأن دفع التوهم بالعناية المذكورة أنفاً إنما يتم إذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث لا عالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فينبذ يكون وصفه بالواحد بمعزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بذلك الإرادة لا بإرادة الوحدة في صفة الواجب إذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج إلى الدليل قالوا وجه إن يقال فيه إشارة إلى أن التوحيد هو

الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الألوهية وخواصها وأراد بالألوهية وجوب الوجود وبخواصها الأمور المنفردة عليه من كونه خالقاً للأجسام مدبراً للعالم مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه إلخ) قيل هذا على تقدير أن يكون هو الشأن والله مبتدأ واحد خبره فينبذ برد أن الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بأن المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لا في ذاته رداً على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الأمور المذكورة وأما إذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً إلى الذي سألتوني والله خبره واحد بدلاً منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرشي يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا إليه فنزلت بمنى الذي سألتوني عن صفته هو الله أحد فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا برد احتمال أن يكون إلخ) يعني إذا كان المراد بالألهين الصائمين القادرين على الكمال لا برد منع الملازمة بأن معنى الإله واجب الوجود على ماهر ولا يلزم من إمكان الواجعين إمكان التامع بينهما إنما يلزم لو كانا صائمين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التامع بينهما إما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظاهر وأما على تقدير كونه موجباً فإلانه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فإن قبل يجوز استناد التقيضين في الوقتين إلى القادر ولا يجوز إلى الموجب لأن مقتضى الذات لا يكون إلا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط خاصة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لإيجاده بالانتضاء فكل ما يختاره الانتضاء يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب (قوله فتوجه في تقرير المدعي إلخ) أي إذا كان المراد بالألهين في الدليل الصائمين القادرين على الكمال فتوجه لا يمكن إلخ محل تأمل لأنه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله إلا أن يقال إلخ) أي إلا أن يخص المدعي أيضاً ويقال إن المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق إلخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينبذ يكون الدليل مطابقاً للمدعي (قوله أو يقال إلخ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والإيجاب وقسمان القدرة نقصان يجب تزيه الواجب عنها فلا

(قوله قيل هذا على تقدير إلخ) لعله حكاه بصيغة التعريض لما يرد عليه أما أولاً فلأن الضمير إذا كان للشأن فلا معنى لإرادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن انصافه بأوصافه إذا لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج إلى الدفع المذكور بل الشأن إنما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفاً بالأحادية في ذاته وصفاته ولا يخفى أنه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلاً وأما ثانياً فلأن السؤال إذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله أحد جواباً له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط إذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتج إلى الإبدال بقوله أحد أو إلى خبره بعد خبر على ما أشار إليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن إيجاب الكمالات الخ) أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله إلا في إفاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى لانه غني عن العالمين فلا تفتقر بقول الحاشي السالكون قانه بأخوذ من خرافات المعتزلة الموحيين (٢٢٤) عليه تعالى الاصلح وخيالات الفلاسفة الفائلين بالنظام الا كل كنهه الا في

يكون الموجب والممطل وناقض القدرة واجباً فالواجب لا يكون الا صالحاً قادراً على الكمال فلو أمكن واجباً لا يمكن صاناً قادراً عن الكمال فأمكن التماثل بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة إليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعلاً ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا اتفق الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من ينزهها ليس الا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسبجي في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني ان بيان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكمالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكمالات أقول إفاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعنده في المقامات اليبينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله هنا بحثان الاول النقض الخ) أي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته بأعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى اقتادات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الإرادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التبيين وله محمول أو لا يحصل احدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب لتنافي اللاهوتية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المدلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بأننا نختار أنه لا يحصل مقتضى الإرادة قوْلُكم يلزم العجز فذا لان لم لزوم العجز المتنافي للالهوتية لان ذلك العجز والانداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي للالهوتية بل المتنافي لها العجز الذي يكون لسد المير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الخ) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لان لم انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على المتمنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلاً لقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المدلول مع

في الملاوة له من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول وأطلق مقالته التعليل وان مقالته الحاشي هنا باطل مترشح اليه من التباس ملك الملائكة بالفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ما جنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمقاسد لا تخصي منها نقي الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين (قوله لا بد له من دليل الخ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لا يليق بشأنه في محال عديدة ومواقع متعددة وأي شاهد أعدل من إجماع الفرق الناجية على انصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقص فاذا خلا ذاته من الكمال فن أن يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لان لم يلزم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلق ارادته بايجاده فكيف (٢٢٥) تعلق ارادته بسد ذلك باعدامه

(قوله لان ماقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ) أي مقدم بالزمان أو بالرتبة لان تعلق الارادة وان كان حادثاً كما هو المشهور فاجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان أزلياً كما ذهب اليه المحققون فالرتبة لان الواجب لما كان قاعلاً مختاراً في أفعاله وموجباً في صفاته أمكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم إيجاب صفاته التي اخلوعها نقص يستحيل في حقه تعالى فاجاب الصفة سواء كان بالذات كما في إيجاب صفة الحياة أو بالواسطة كما في إيجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة اهـ ككتوبى . (قوله وفيه انه لو كان المتق الخ) فيه أولا انه يشعر بأن الحشى إنما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحي لسكونه غير ثابت بين المرادين وهو إنما صرفه عن معناه الاصطلاحي لاجل تطبيق الدليل على دعواه ليس الا وكأنياً أما لا لاسم انه اذا كان المتق بين الارادتين

وجود علة التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلاً تحيل عدمه وتجهه عتماً فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المملول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا المعجز لتمجيد التبرايه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المملول مع وجود علة التامة دفماً للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المملول عن علة التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ) هنا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المتع يعني اما فرض تعلق ارادة الالهين معاً وتقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لا يمكن التماثل يريد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكوة ولا شك أنه لا يجري في صورة النقض لان ماقتضيه الذات مقدم على ماقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يمكن بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا مانع الخ) يعني أن المراد بالتضاد المدعى القوي وهو المناقاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على حذف المنصف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر يمكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعلق أحدهما على تعلق الآخر لان حصول الضدين في محلين جائز فلي قدر تحقق التضاد بين تعلقهما لاخلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين وبهم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أي وأيضاً يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي أن المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فني التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالتق لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المتق بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلها الخ) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم المعجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون الحاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً وبما قرره الحشى أبدياً ما قبل من أن اللازم الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا إنما يتم على من يقول

(٢٢٩ — حواشي الفوائد أول) التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا سلم انه ليس بين الحركة والسكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر

(قوله حاصله انا لاسلم الخ) ان قلت اذا كان الدليل لا يمارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال
 قلنا لما كان هذا البرهان (٢٢٦) مشتركاً بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الأمر

بحجية الاجماع وانا لاسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فإن الواجب يحتاج في إيجاده إلى إمكان المعلوم
 تأمل ولا يخفى عليك أن قول الخارج وهو من اشارة الحدوث يدل على أن المدعى أثبات عدم
 تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة إلى هذه المقدمات لأنه إذا لزم العجز ثبت امتناع وجود
 الصانع القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعا قادران على الكمال
 ليس بنفي (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لاسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا
 لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر
 ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان
 الإرادة عندهم قهراً إرادة قهر لا يجوز التخلف عنها وإرادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق
 بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم اتفاق
 المصنوع الخ) يعني ان إمكان التامع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لا أن
 لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بإرادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التامع فان الامكان
 لا يستلزم الوقوع فلي هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع إلى إمكان التامع ويحتمل أن
 يكون راجعاً إلى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التامع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم
 اتفاق المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه
 وقوع التامع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق
 (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها عدم التكون
 بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لاسلم ان إمكان التامع يستلزم عدم تكونها بالفعل فان
 إمكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه (قوله ففي قوله الخ)
 أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم أن معنى الملازمة أنه يمكن أن لا يبنى على
 الظاهر المتبادر بل يفضل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة
 فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم
 التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان إمكان التامع يستلزم إمكان عدم التكون لكن لاسلم بطلان
 اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير الملازمة حتى يظهر لك أنه
 يستلزم دفع ما قيل أن ما سبق على الملازمة منع الملازمة فلا معنى لإبراده بينه في الملازمة (قوله لو
 تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ)
 لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية إمكان الممكن فتنسب الممكنات إلى الالهين
 المفروضين على السوية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة إلى احدهما
 فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن التردد الخ) يعني ان التردد المذكور بقوله
 لان تكونها اما بمجموع الخ اما على تقدير التامع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن
 الهان لم يتكون السماء والارض لأنه يمكن التامع بينهما في إيجادهما بأن يراد كل واحد من الالهين

مناير للإرادة كإذهب إليه
 أهل السنة أولاً كإذهب
 إليه المعتزلة لقولهم ان الله
 تعالى أمر بالطاعة للفاسق
 وبالإيمان للكافر وأرادها
 منهما ولا يحصل ورد على
 البرهان المذكور هذا
 السؤال المبني على مذهب
 أهل الاعتزال الذين هم طائفة
 من المتكلمين المشركين بينهم
 هذا الدليل فلا يتوهم أن
 المتكلمين اسم خاص بأهل
 السنة فحسب تقدير (قوله
 فاندفع ما قيل الخ) قال
 بعض الاعلام وعلى هذا
 بنى بعضهم رهاً توحيدياً
 كما نقله الفاضل المحتفي في
 الحواشي التوضيحية حيث قال
 ومنهم من استدل على
 ذلك بأنه لو وجد الهان
 ويتصفان لا محالة بصفات
 الألوهية لكان نسبة جميع
 المقدورات إليهما على السوية
 اذ مقتضى القدرة ذاتهما
 وللمقدورية الإمكان أو
 الحدوث فيمكن قصدهما إلى
 إيجاد مقدور وحيث أن
 أن يقع بهما فيلزم مقدور
 بين قادرين وانه محال أو
 أحدهما فيلزم الترجيح

إيجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعا لكان محتاجاً إلى كل منهما
 أو مستقياً عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اهـ

أبجادهما على سبيل الاستقلال فلي تقدر التامع تكونهما أما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لأن
 أرادتهما قد تعلقت بأبجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو
 بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت يرد عليه منع الملازمة بأن لا سلم أنه لو تعدد الآله لم
 يتكون السماء والأرض لأن وجود الألهين لا يستلزم وقوع التامع في الإيجاد عقلاً حتى يلزم المحال
 بل إمكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التامع بإرادة واحد منهما أو بتفويض
 أحدهما إلى الآخر وأما قال عقلاً لأن تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التامع في الحكم
 عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الإطلاق الخ) يعني أن التردد المذكور إما أن يكون على
 الإطلاق بدون اعتبار التامع على ما هو الظاهر القريب إلى الفهم الغير المحتاج إلى البيان فيثبت بخلاف
 الشق الأول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم أنه يتناقى كمال القدرة قلنا يجوز أن
 يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الأخرى مدخل
 فيه وهذا لا يتناقى كمال القدرة في نفسها وأما المتناقض أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور بحيث لا يكون
 للقدرة الأخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فإنه يلزم نقصان القدرة لأن كمال القدرة إنما يكون
 على وفق الإرادة (قوله كما في أفعال العباد عند الأستاذ) فإنه ذهب إلى أن أفعال العباد وأفعاله
 بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة المبدؤان قدرة الله وإن كانت كاملة كافية في حصولها إلا أن إرادته
 تعالى تعلقت بأن يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختبار الثالث) وهو أن يكون
 التكون بأحدهما ولا سلم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما
 الوجود بنسبة قدرة الآخر أو تفويض أحدهما إرادة تكون جميع الأمور إلى الآخر وكذا
 يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الإيجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر
 وجوده ولا عسديه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقق في هذا الخ) أي التحقيق في أن
 الآية حجة قطعية أو افتراضية أنه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل
 أولاً فهي افتراضية لا تغيب القطع فإنه سواء أريد قساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون
 بحد منع الملازمة أن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالإمكان على ما بينه الشارح لكن
 الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله تعالى
 (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فإنه ليس المراد بالطرفية المعنى الحقيقي أعني الممكن لأن
 الآله منزوعة عن الممكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيها والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة
 لفسدتا أي لم تكونا فالحق فيثبت أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذ تأثير الألهين في تكونهما
 على سبيل التوارد بأن يوجد بكل منهما على حدة محال لا متع التوارد فتأثيرهما في تكونهما إما على
 سبيل الاجتماع بأن يكون تكونهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر
 في بعض منهما إله وفي بعض آخر إله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع
 أو الاجتماع لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن إمكان التامع محال
 لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً وإذ لا يمكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء
 والأرض وعدم وجوده إن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه علة لكل المستلزم

(قوله فإنه ذهب إلى أن
 أفعال العباد الخ) ظاهر أن
 هذا يؤيد المنع وليس
 كذلك لأن الفعل وإن كان
 بمجموع القدرتين لكن
 لا يشك عاقل في كون
 قدرة العبد مطلوبة وناقصة
 وهذا ليس كذلك فيما نحن
 فيه ألا يرى أنه لا يوجد
 كل ما أراد العبد بخلاف
 كل ما أراد الله لا فيثبت
 إذا تعدد الآله ينصف كل
 منهما بقدرة غالبة فكيف
 يقاس هذا على مذهب
 الأستاذ عند تقدير تماميته
 فليتأمل

في إفساد
 الجواب بـ
 اجتماع القدرتين
 على المقدور
 فقط لا
 بجميع أفعالهما
 ١٢

لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم إمكان التمانع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فعلى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزمه إمكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حرزنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشاء قلة التدبر فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلي لم يحجج حول المقصود فوقع فيها وقع واعلم انه يمكن حل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما ينسري من تحرير الكلام وتقرير المرام بحون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالكل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والايحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكان التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً ونحقق مصحح مقدورين أعني إمكان المصنوع لكن إمكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ميسر فلا يكون العالم ممكناً لان إمكان التمانع لازم لمجموع الامرين أعني العدد وامكان شئ من الاشياء فانما كان التمدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم إمكان التمانع الذي هو محال وبما حرزنا اندفع ما قبل ان عدم إمكان العالم لا يستلزم الفناء بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً اذ الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك انه يمكن حل ما قلناه المحشي من شرح المقاصد على هذا الترجيح بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لوجود صانعاً لا يمكن التمانع بان يريد كل منهما ايحاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لا متاع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا متاع الخ) دليل لفعله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف بقيدته بالامكان ثم بقيدته بمنع وجود علته التامة (قوله لم الامر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم إمكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من ان عدم الملوك مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) اذا كان كلة لولا قيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان

حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان متروكاً على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وجدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لمصرحت به في الدليل بأن يقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدوده بالبرهان اذ يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم إمكان التمانع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله ان البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني فبيده بعده بقيد الامكان الثالث فبيده بعده أيضاً مع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع هنا هو الصانع التام القدر على ما سبق

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب (٢٢٩) فالظاهر ان قول الشارح

من غير دلالة على تعيين زمان الخ بيان للواقع (قوله) انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتنا قلت يراد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى صاحب تدبر (قوله) لانها ليست غير الذات الخ (قوله) أي لانها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها انها غير محتاجة الى الغير لانها ليست الخ (قوله) وكل ذلك تخصيص في الأحكام العقلية الخ هذا أحد وجهي عدم التامة قال بعضهم ولكن أنت تعلم انه يمكن جعل تلك الأحكام من الرأس أحكاما

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليها دليل ثان بالاول كما أن قولك لو جيتني لا كرمك يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المفروض عند السامع والآية لا تفيد فلا يكون استدلالا (قوله) ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الهاقلا يكون ما جاء به التعدد الهاقلا فيكون الصانع واحدا (قوله) قدماه المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماه المتكلمين قد يربدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المهيمن أن الإيمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالأولى يدليس على ما ينبغي فجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله) يرد على ظاهره الخ) أي يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب متغني ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله) وسبجي تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى أمر ومآله انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها حيث لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بأن الإيجاب ليس نقصا في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث إنما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الإيجاب مطلقا على الله نقص حتى يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم العقلي السكلي هو أن إيجاب ما ليس بعدمه نقصا نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم السكلي ليس انه ممكن مطلقا حادث بل ان كل ممكن يتغير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلي هذا

لا يلزم تخصيص واستثناء في (٢٣٥) الأحكام العقلية فنأمل اهـ (قوله يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق

في الواجب وكما أن حمل الله عليه يجعله واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها
بلا خلاف لا يطابق الاستدلال المذكور فإن قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى أن ذاته وحقيقته تقتضي لوجوده من غير احتياج إلى شيء
أصلاً إذ جواز عدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
بمعنى أن قولهم أن المحدث ما يتعلق بوجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق
وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فإن بداهة العقل حاككة بأن الصفات
محتاجة في وجودها إلى موصوفها فإن قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة إلى وجود الموصوف
لا الاحتياج إلى إيجادها والالزام كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالإيجاد هنا
الإخراج من عدم إلى الوجود فإنه غير لازم من الاحتياج إلى التخصيص بل مدخلة في الوجود بل
اقضاء الوجود ولا شك أن وجود الصفة متعلق باقضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
ببحث قوى وهو أن الاحتياج إلى اقضاء التخصيص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق عدم عليه
الذي هو مناف للتقدم بمعنى عدم المسبوق بعدم لجواز أن يكون ذلك الاقضاء بطريق الإيجاب وما
ذكرنا من أن كل ما هو محتاج في وجوده إلى شيء فهو مسبوق بعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل
فيما إذا كان صادراً عنه بالاختيار والنسك بأن كل ما سوى الله حادث والاحتياج إلى الحادث حادث
لا يجدي نفساً لجواز أن يكون التخصيص أمراً عديماً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة إنما يلزم
إذا كان محمولاً على ظاهر كلامهم أما إذا كان محمولاً على التأويل المذكور ويكون المراد أنه لو لم
يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجاً إلى تخصيص مبين مفارق فيكون محدثاً إذ لا يفتى
بالمحدث إلا ما يكون محتاجاً في وجوده إلى إيجاد شيء آخر مفارق له والصفات ليست غير الذات فلا
يكون محدثاً فلا تلزم الجهالة البينة إذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
ولا يخفى عليك أن هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله وألا لكان جائزاً في نفسه بل يأتي
عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه أنه لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
محتاجاً إلى تخصيص مبين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجاً إلى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان
يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لذاته تأمل فإنه من مطروح الإزكاء (قوله وإن قالوا الخ) بمعنى أن قالوا في دفع
الجهالة المذكورة أن المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
محتاجاً إلى شيء أصلاً والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجها إلى موصوفها
فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم أنه لا يثبت حينئذ
حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الأعراض الخ) يعني وأما
ما قالوا من أن الأعراض غير باقية لأن بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاؤها غير ما لا انفكاك
عنها في حال الحدوث فلما في أول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة أن البقاء إنما يحصل
في الزمان الثاني لأنها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما ينبغي في
الشرح (قوله لكن يرد إن البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها أنه إن أريد

وجودها بإيجاد شيء الخ)
فقال أن بقوله القول
المذكور لا يدل على هذا بل
أنما يدل على أن الصفة
القديمة لا تتعلق وجودها
بإيجاد شيء تفاديه الصفة
حيث ذكرنا في ذلك القول
لفظة آخر والموصوف
ليس شيئاً آخر مفارقاً
للصفة لأن الصفات ليست
غير الذات فاندفعت الجهالة
عنه ويدل على ما ذكرنا
أنهم ذكروا القول المذكور
في حيز الاحتياج إلى التخصيص
ولاشبهة في كون التخصيص
أمراً مفارقاً للمحدث
(قوله بل يأتي عنه)
وذلك لأن هذا الجزء ليس
مختصاً بالشروط المذكورة
أعني لو لم يكن واجباً لذات
الواجب إذ لو كان واجباً
لذات الواجب لكان أيضاً
جائزاً لعدم في نفسه لعدم
الاختصاص المذكور يدل
على أنه لا يقول الواجب
لذاته بالواجب لذات الواجب
بل يبقى على ظاهره أعني
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده
من غير حاجة إلى شيء
أصلاً إذ يكون حينئذ
اختصاص الجزء بالشروط
جميعاً فلا تجاوز إلى قبض الشرط

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء (٢٣٩) الصفات قياس مع الفارق فان

يكونه نفسها الانحدار في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد. لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء
 العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة
 الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعلم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى
 انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
 وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض
 ولم يقولوا بان الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء
 فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل
 في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي
 هو معاد لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعد انما
 يفيد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه والبقاء وجود آخر
 ايضاً فان تعدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تعدد الانصاف بالامور
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه منصف به مع كونها
 موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيجي) في
 التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هنا الا
 الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يـ ... بالتكوين والابجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل
 من نسبة الفاعل الى المفعول ولا ... متحققاً متبراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور
 الواجب الخ) يعني قد علم بما سبق ان الواجب يحدث لجميع أجزاء ما سواء فاذا تصور بعنوان انه
 يحدث لجميع ما سواء على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداية فان كون
 الأثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل
 على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على انصافه بالصفات
 المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يخجل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الإيجاب
 من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد
 وشعور كحركة المرنش فيكون ذلك الوسط قادراً مراداً عالماً حياً دون الواجب لان الإيجاب
 بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا بالإيجاب بلا قصد لان الإيجاب
 بوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان
 شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة الى ذاته
 لا يدل على ثبوت الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق
 بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جهة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى
 اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن
 القديم بالإيجاب لان أثر الواجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا
 الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت
 وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الاولى الخ

والحدوث كالحجرات مثلاً صادراً عنه بطريق الإيجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم إن اعتبار الخ) يعني الماخبر الشارح النقط البديع والنظم المحكم لأن له مدخلاً في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فإن صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور إلا مع العلم وبثبوتها على ثبوت الحياة إذ لا معنى للحياة إلا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني إن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصور الواجب بالضرورة المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضاً بديهية لكن فيه تأمل إذ لا دلالة للأحداث على وجه الأتقان عليهما إذ يكفي في ذلك العلم بالسموات والمبصرات وأوجب بأن المراد بالسمع والبصر إدراك السموات والمبصرات إذ المقصود هنا بيان هذه المشتقات عليه تعالى وأما أن مباديها موجودة متنايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعده في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهى (قوله وعلى أن هذا الخ) ظاهر كلام المحقق يدل على أن هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فإن المدعى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق إلا على الأمر الموجود فالمعنى هذا مبني على أن بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق أن بقاء الشيء الخ إشارة إلى كلا المعنيين إذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على أنه أمر عديم ليس بوجوده وكون حقيقته الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني يدل على أنه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته إلى الزمان الثاني يبرر عنه بالبقاء اللهم إلا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح (قوله يعني أن تفسير الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري إشارة إلى تفسير القيام بالتبعية في التجزئ غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لأنه تعريف لقيام الأعراض والصفات ليست بأعراض (قوله هذا رد أجمالي) يعني أنه نقض أجمالي للدليل الذي أوردوه على امتناع بقاء الأعراض وتقريره أن دليلكم بجميع مقدماته قاصد لأنه يستلزم الخلل أعني مخالفة الضرورة (قوله لأن أجمالنا جعلوا الخ) فنقل عنه محصله أنه لما كان بقاء الأجسام ضرورياً مع جواز عدم بقاءها عند العقل كان الحكم ببقاء الأعراض أيضاً ضرورياً مع جواز عدم بقاءها إذ احتمال عدم البقاء وجود في الأعراض والأجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين أنه كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بأن عدم بقاء الأجسام أبعد عند العقل بل محال لأنه يستلزم سقوط التكليف والنقصان والجزاء بخلاف عدم بقاء الأعراض إذ لا يبعد في نجددها فلذا جعل الأصحاب الحكم ببقاء الأجسام ضرورياً بحكم بديهية العقل دون الحكم ببقاء الأعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الأمثال كمال التمييز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) أي فلو كان الواجب جوهرية يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لأن وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للنقض بتقارير المفهومات) فإن الله علم للجزئي الحقيقي والواجب مستاه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم (قوله وأيضاً الخ) يرد أيضاً

(قوله يعني ما يقابل الذات الخ) يعني بالذات الأمر القديم بنفسه وذلك لأن للنقط الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالثبوتية والقيام بذاته والنافع هنا هو الأخير ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لأعلى الأمر والمفهوم الأعم من الموجود والمعدوم هو ما ذكره سابقاً بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم أن للمعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود ليكون المعنى الأول كذلك لكن لا يخفى على الزوق أنه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالخلق ما دل عليه ظاهر كلام المحقق كذا ذكر بعض الفضلاء

أنا لا نعلم ان الاذن بالشيء اذن بمزادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهين
للتقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ببلوغ أدراكنا لاحتمال عدم اطلاعتنا على وجه
إيهامه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الأشعري ومتابعيه أعلم
أنه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل إنما النزاع في الأسماء المأخوذة
من الصفات والأفعال فذهب المعزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة
وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن
الشرع أولاً وكذا الحال في الأفعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهماً بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك
الايهام من الاشارة بالمعظم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد
من التوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يورث باطلاً لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ببلوغ أدراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح
المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق
السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعامل والفقير
لان المعرفة قد يراد بها علم بسببه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بمسابقة الجهل
والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وأما تصور فيمن يدعو بالداعي الى ما لا ينبغي
والفطنة سرعة الادراك فتكون مسبقة بالجهل (قوله وقيل الطيب الخ) أي قيل في بيان وجه
النظر أنا لا نعلم ان الاذن بالشيء اذن بمزادفه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق
الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) على ما يشعر به لفظ التجزي فان مناه قسمة الشيء الى
أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف
التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا ينبغي انه يلزم على هذا أن يكون ذلك
معتبراً في التجزي والتبعض أيضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيها حيث قال وباعتبار
انحلاله اليها متبعضاً ومتجزياً (قوله لان معنى ما هو الخ) تمثيل لقوله أي بمجانسة الاشياء يعني أنها
فسرنا المساهية بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعني المساهية المنسوب الى ما أعني ما يقع
جواباً عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا بوصف بأن له جنساً ولا يقال انه مجالس لشيء من الاشياء
(قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن مالمسؤال عن الجنس حيث قال في
المفتاح وأما مالمسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس
أو طمام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو
المعنى الذي نفي عنه) أي وأما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان
أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في
بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
انه يحتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شيء على الاطلاق
تفتشاً عن حقيقة الخاصة ماهي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبهاً على أن خصوصية

(قوله وكذا في جواز
اطلاق الجواد الخ) هذا تميم
لكلام المحققين بكسر السين
الاول وفيه أن ترادف
الجواد مع السخي وان كان
مسنداً لكن ترادف العالم
مع العاقل والعرف والفقير
والفطن غير مسلم لان في
كل من الاخيرات زيادة
معنى فهي خارجة عن
محل النزاع ولذلك ترك
الفاضل المحقق سند المتع
الاول ثم نقل مثال الطيب
والشافي لصورة الترادف
ورده (قوله قال بعض
الفضلاء) هو قوله كمال حيث
قال قوله يعتبر في التجزي
الانحلال سهو والصواب
ان يقال يعتبر في الانحلال
كون ماله الانحلال مسنداً
التركيب بخلاف التبعض
والتجزي وذلك لان
انحلال الشيء عبارة عن
بطلان تركيبه وعوده الى
أجزائه الأصلية وان
التجزي والتبعض عبارة عن
عن الانقسام مطلقاً اه
وقال المولى خضر بك قيل
إن اذا اجزاء باعتبار انحلاله
الى اجزاء كان تركيبه
منها يسمى متجزئاً وباعتبار
انحلاله الى اجزاء مطلقاً

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه ان المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا خير فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المتأني لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقة النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعين أمراً عديماً اذ لو كان وجودياً غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً في هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعين وان أمكن ان يكون أمراً عديماً لكن التعين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجودياً ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعين في الهوية الذهبية وان كان أمراً وجودياً ولا سلم دخول التعين في الهوية الذهبية غلبت

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال وبسئل بما عن الوصف قول ما يزيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي لقي عنه تعالى لا يستلزمه التركيب المتأني للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بتبني ذلك بل هو منصف عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والإوصاف المتأني لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخذه انه ليس معنى متأني الاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي (قوله لكن رد أن يقال الخ) يعني أنه يقال التقريب ليس بشام لان المتبر في المساهمة المفصلة بأي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً واذا كان المتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من انصفه تعالى بالمجانسة النوعية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قبل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعين مميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمراً عديماً غير داخل في هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن تبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والفريفة قوله بوجب التأخر بقصور مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد وبؤيده أيضاً ما سبأني من قوله ولا يماثل شيئاً فتأمل (قوله يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المتأني للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخاص: ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المسادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان بخلاء وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الحالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الخارجي المماس للسطح الظاهر من الخوى الثانيين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود الذي أثبتته الحكمة حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء بحض كما هو مذهب المتكلمين الثانيين بالمقدار فيعرف بالمقابلة عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبني على وجود الخيز) يعني لزوم فهم الخيز إنما هو عند من يقول بوجود الخيز كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فنلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجاً الى الغير وهو يناهض الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتبارياً فالاحتياج الى (٢٣٥) الحيز ليس احتياجاً الواجب بل هو

المتكلمين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه . فلا يتم اشتدالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً محققاً . ولو أريد بالتقدم هنا معنى الازل فاستحالة ازلية المقدم . ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال الفاضل الحشى ولعل الشارح أراد بقدم الحيز ازلية وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنال الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطله برهات التطبيق انتهى كلامه ورد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يناهض وجوبه الثاني لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو يناهض الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تنال الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والا كوان من الموجودات العينية الخ) مبنى على ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التردد الخ) دفع لما بنوم من ان التردد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو فصله في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه تردد بالنسبة الى المعنى انموي للتحيز اذ هم يطلقون على الزايد والتناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تنامي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما ان يقتصر عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز ان يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متاهياً اذ التام من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضفه الخ) . حاصله منع الملازمة . يعني لا نسلم انه لو انصف أجزاءه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود . حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم ينصف أجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدونه وانما يلزم لو لم ينصف الجنوع أيضاً وفيه ان

المساواة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متاهياً أو غير متاه وهو كذلك أما وقت عدم التام فظاهر وأما وقت التام فلا ان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوي له فعل تقدير التام من شقي المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره المولى الحشى وكونه متاهياً وهو الذي ذكره الشارح وجهها الله فلو قال المولى الحشى أو يساويه فيكون متجزئاً أو متاهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

الاتصاف الخ) قال بعض
أرباب التحقيق فيه نظر
أما في الأول فلان كون
عدم اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال على تقدير
التركيب نقصاً عما لا يشك
فيه اذ الظاهر ان الكل
في مثله عين الاجزاء بل
الظاهر ان الصفة القائمة
بالمجموع من حيث هو
صفة للجزء والكل معا
كالحياة والعلم فليس فيه
تجرد الجزء عن الحياة
والعلم فكيف يكون المركب
حياً وعالماً ولا توجد تلك
الصفة في أجزائه وأما في
الثاني فلان الجزء اذا كان
ناقصاً كان حادثاً واذا كان
حادثاً كان الكل حادثاً
أما الثاني فظاهر وأما
الأول فلان المقدمة المشهورة
من ان الوجوب معدن كل
كمال مبرهن عليها في الكتب
عند جميع العقلاء بل يكاد
ان يتحقق بالاوليات لان
النقص يقتضي وجود الحالة
المنتظرة وهذا لا يتصور في
وجوب الوجود والا لزم
قلب الحقائق لان الانتظار
شأن الامكان وقد قالت
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب
الوجود بالامكان العلم يجب

قص الجزء يستلزم حدوثه وحدث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم
الاتصاف ببعض الصفات نقصاً بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم قبوت
ان قص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتر من أن النقصان من سمات الحدوث وان
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يعم دليل عليه يستدعيه (قوله ويرد
عليه الخ) اثبات الملازمة المنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة
للاستغراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لانكون الشرطية الثانية
محيطة أعني قوله لو لم ينصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الانجاب السكلي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً
بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على
ما قيل انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آتياً
(قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا
التصريح الخ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه
ان قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بأن الماتلة إنما ثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه قائم بذل على أن الاشتراك
بين الشئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيها به الماتلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي الماتلة
يعني انه ليس لاثبات الماتلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح يانا وتأييداً لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات الماتلة وجه أصلاً والحال انه صرح بأنه إنما ثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف (قوله ورد عليه انه يجوز الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ماهو
المتعارف بينهم فحينئذ ورد عليه انا لانسم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز أن
يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب مثلاً عند من يقول
بأنه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا ابدع مقالته الفاضل الجليلي ورد عليه أن المراد
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا نقص بالمادة التي أوردناها الخشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة إنما
يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو
حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلة بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما

وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان النقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشئ في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شئ ما يصح ان يعلم ويخرج عنه وبالشئ في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شئ الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشئ هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف (٢٣٧) لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان

يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمر رأى وعمر ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى اخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المعطوف بمعنى وضع الجهة ونحوه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب الفني وشرط اتحاد المحذوف والمقنوط بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيدا قائم وعمران لان الخبر المذكور متنى

يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر اشموله المستمع ويستلزم ان تكون المستمعات متعلق القدرة أيضاً ان أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المسادية سواء كانت منبئة أو كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كتبتين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التمثل وهذا كما يعلم المتجهم بأن في ساعة كذا خنوقاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصويره عن حمله على خدوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التمثل مستر قبل وقوعه وبمعدن فاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التمثل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التمثل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التمثل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فأما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قرب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ اخذ ماصفاً ودع ما كدراه من فقرات بعض الافاضل (قوله) وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ قال المولى خالده مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالمقولات ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالأفلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث الكلية وهذا هو الحق لا من من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمية وأما الجزئيات المتغيرة فعل المشهور والتحقيق ادراكها من حيث الكلية لا من حيث الجزئية اهـ

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالح أنا لا سلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأما يلزم ذلك
لوزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية
فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته (٢٣٨) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال
فقدس سره في شرح
المواقف وادراك المشكل
أنما يحتاج الى الالة الجسمانية
اذا كان العلم حصول
الصورة وأما اذا كان
اضافة محضة أو صفة
حقيقية ذات اضافية فلا
حاجة اليها اهـ (قوله
لازمة لذاته الخ) ولذا
حكوا بقديم بعض الممكنات
لكن الحق أن المشبهة
اللازمة لذاته أعماق للمشبهة
المتعلقة في الازل بوجود
المقدورات فيها لا يزال
حتى يكون منفرداً بالقدم
الزمانى فإنه من خواص
الالوهية كذا ذكره
بعض الفضلاء (قوله ولا
ينافي كذبهما الخ) وذلك
لان مدار صدق الشرطية
على صدق التلازم بين
الطرفين لا على صدق
النسبة التي في كل واحد
منهما (قوله عبارة عن علمه
تعالى الخ) بنا فيه ما سبق
من قوله في الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكون
قال الامام ان اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في
الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض
من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام
الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله الثاني للإيجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين
أحدهما صحة الفعل والترك أى يصح منه الإيجاد وتركه وليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب الملبوث وهو مناف للإيجاب وثانيهما
أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا الى أن
مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كازدوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماء منهم أن
تركة نقص فيستحيل انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية بمنع الصدق
وكانا الشرطين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا ينافي كذبهما
وهذا المعنى لا ينافي الإيجاب فإن دوام الفعل وامتناع الترك يسبب تغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى
ذاته كما أن العاقل مادام عاقلاً ينمض عينه كلما قرب ابرة من عينه لانه قصد التغير فيها من غير تخلف
مع أنه بفعله باختياره وامتناع ترك الانماض بسبب كونه عالماً بضرد الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك
بمن يكون عليه عين ذاته (قوله فتتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقاً
عليه محل بحث لأن مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على
ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فعلى قولهم أن شاء ففعل وإن لم يشأ لم
لم يفعل أن علم فعل وإن لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته
وهذا معنى أن مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فعلى أن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل أن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن
شئ من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
الا في اللفظ (قوله هذا إنما يدل على زيادة الى آخره) يعني أن مدلول المشتق ليس الا المفهوم
الحديث الذي هو من جهة النسب والاعتبارات كالمالية والقادرية مثلاً وصدق المشتق إنما يدل على
زيادة ذلك المفهوم الحديث ولا كلام في زيادته على ذات الواجب إنما الكلام والنزاع في زيادة
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما أن في حقنا انكشاف الاشياء ليس
بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف
في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات
ولاشك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فتشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

لازمة لذاته كازدوم العلم فتأمل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر إذ لو كان كذلك لكان المشبهة مجازاً على (قوله
قول الحكماء ما لم نضع العلم بل المشبهة عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو القصد لكون ذلك القصد عند الحكماء
يتحقق في ضمن العلم لافي ضمن شئ آخر وراه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعاً اهـ كايوبى

(قوله وأما ثبوت الخ) جواب عما يقال يلزم المحذور السابق حيث من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات (قوله) فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والياض الخ) لوسم هذه (٢٣٩) المقدمة كانت كافية في إثبات

المطلوب فقدر (قوله) ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الأوصاف لموصوفه الخ) أي لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله) بحكم المقدمة السابقة الخ) الفائلة وأما ثبوت في نفسه فكون الأوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لئلا أن يمنع هذه الدلالة مستتباً بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الاتصاف المذكور عليه أصلاً (قوله) فرع الوجود النفسي) أي لا طرفين وفيه أنه إذا قيد الوجود الرباطي بقي الأمور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين إلى حديث الفرعية تأمل (قوله) الاتصاف بهذه الإضافة) أي اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذي يجعله جمهور المتكلمين علماً ويعتدون عليه بكونه علماً والإضافة في قوله لا نفس الإضافة عيرون عن تعلق الذات بالمعلومات قال بها

(قوله) ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نعلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذها في الخارج لانهما أمران اعتباريان على ما حقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفاً بمأخذ الاشتقاق فليس لكن لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الأمور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالأمور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه أن المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكام بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوت في نفسه فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والياض ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الأوصاف لموصوفه وان الواجب ليس علماً وقادراً بذاته مثل كون الضوء مضياً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوت في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرباطي في الأمور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الأوصاف من الأمور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحقق قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلاً وفيه أنه لا يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه محتمل أن يكون راجعاً اليه وان يكون راجعاً الى المشتق فيجتمعا كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله) وقد فرعوا الخ) تأيد لان غرضهم من ذلك إثبات كون الصفات موجودة (قوله) لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتكشف عنده لا تقي العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسود له فحيث يكون راجعاً الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً (قوله) قلت ياباه قولهم الخ) يعني يابى عن أن يكون المراد ما ذكر انبائهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضاً عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً على ما قال في المواقب من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الإضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف بهذه الإضافة لا نفس الإضافة فسلم أنهم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقاً بالمعلومات بحسبونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية هنا على ما نقلناه عن المواقب وصرح به المحقق فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى علماً وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتنا أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الإشاعرة وقالوا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمه بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

للمعتمد قال المولى خالده ولا يخفى ان ما ذكره المولى المحقق في توجيه كلام المحقق الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو ألتاف في ذلك المعنى ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فينبغله عن الغير بقوله وقيل في توجيه الخ اه

(قوله منتصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة الحشى الخيالي رابية ثم معنى انحصاره تعالى بالتميز والانكشاف هو انه منتصف يكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا رد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف ينصف به الواجب تعالى (٣٤٠) وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المفيد بعنده تقدير (قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يتبين أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحشى هنا قائم مبنى على عدم الفرق بين المتيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية بأبي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالمتين بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفاودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) بمعنى بأبي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فلم أنهم ينفون العلم مطلقاً ويحملون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اي في دلالة صدور الاقوال المتقدمة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاقناع انما يدل على أن قاعداً منتصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسرها المعتزلة طالبة وأما انصاف قائلها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواظف انه لا حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بها يصير العالم علماً والمعلوم معلوماً قال الحنفى الدواني في شرح العقائد المضنية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال غدى ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها بما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندتها الى غير الكشف فاعلم اني له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي التي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي للقائلين ببينية الصفات أن يقولوا انحد المفهومين كفهوم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بالازم اذ لا قول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل قول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الثانيين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتعارفة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) بمعنى لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه تعالى غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذواته ويجوز أن يكون العلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك (قوله قد أقصر على الاول) أي بيان نفي المتعارفة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متعارفة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التباير بينهما الى ان التعدد فرع التباير واذا كان التعدد فرع التباير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المفهومات المتعارفة الخ) قال بعض أفاضل المحققين نقل هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لوافق العبارة المتقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين الفيزية الواقعة في كلامهم على الفيزية انفساً كيه قافهم قائم دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المتعارفة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لا تأ قول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترتيب لا أحد الطرفين نفس الارادة فهي متعارفة ومتبايرة لذات الواجب مفهوماً ومحددة ذاتاً وهذا بينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه) اذ العلم في شأنه يحمل ويصدق

على علماً لا على ذاتاً يقال علماً علم ولا يقال ذاتاً علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب قائم بنفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله حقولاً بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهمة والنون) لزوم بطلان انه حد لتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

حيث صرح بنفي المفارقة
 بينهما (قوله وحمله على
 كلام الشارح بما لا معنى له)
 لأن الكلام سوق مع
 المصنف لأنه هو الذي نسب
 إليه الإشارة إلى الجواب
 والاقتصار على الأول
 (قوله الإلتوية لا الوتنية)
 قال في المواقف فان الوتنية
 لا يقولون بوجود الهين
 واجبي الوجود ولا يصنفون
 الاوثان بصفة الالهية
 وان أطلقوا عليها اسم الالهة
 بل اتخذوها عن الهاتماثيل
 الانبياء أو الزهاد أو
 الملائكة أو الكواكب
 واشتغلوا بتعظيمها على وجه
 العبادة توصلا بها إلى ما هو
 آلة حقيقة وأما التنوية فأنهم
 قالوا نجد في العالم خيراً أو شراً
 وان الواحد لا يكون خيراً
 وشراً بالضرورة فلكل
 منهما فاعل على بعده
 والمناوية والدنصانية عن
 التنوية قالوا فاعل الخير هو
 التور وفاعل الشر هو الظلمة
 والجوس منهم قالوا فاعل
 الخير هو يزدان وفاعل
 الشر هو اهرمن ويمنون به
 الشيطان اه

القديمة أيضاً إذ ليست مفارقة بعضها مع بعض كما أنها ليست مفارقة للذات والفاضل المحتى قال أشار
 إلخ أي أشار بقوله فلا يلزم تكثير القدماء وهو خبط إذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثير
 القدماء وحمله على قول الشارح بما لا معنى له (قوله ولأن الفرض الأصلي) عطف على قوله لأن
 الجواب التام أي إنما قال أشار لأن المقصود الأصلي بيان حكم الصفات لا الجواب إذ لا مدخل لقوله
 لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المفارقة (قوله ولك أن نحمل كلام المصنف إلخ) يعني أن الشارح
 حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثير القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره
 بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التباين ولك أن نحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير
 الله تعالى وإن كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لأن الثاني له تعدد القدماء
 المتعارفة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالأولى أن يقال المستحيل إلخ ولا
 يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لأن ذلك السؤال إنما يرد على تقدير نفي التعدد
 مطلقاً قل عنه وهذا الحل موافق لما قاله بعض المحققين أن القديم أعظم من الواجب لصدفه على
 صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعترضة
 قائمهم (قوله وأما حمل الشارح إلخ) أي إنما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون
 نفي قدم الغير لأن المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والأولى دون أن يقول
 والصواب إشارة إلى ما ذكره المحتى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما أن التزام
 الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لأن لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولنا قال
 في المواقف إلخ) فان تقيده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم الخالف على أنه ان علم به بكفر (قوله
 ولا شك ان لزوم اللاتية للاتفال من أجل البدنيات) هذا إنما يتم أن لو قالوا بالاتفال بالمعنى
 الحقيقي وأما لو قالوا بالإشراف والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من إله إلا إله واحد * يعني إلههم إنما كفروا بالآيات والآلهة
 الثلاثة لأنهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى إيمانهم الآلهة الثلاثة أنهم سبوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق
 العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لأنهم يثبتون وجوب
 وخود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف أنه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب
 الوجود إلا التنوية دون الوتنية أي النصارى فما ذكره المحتى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة
 محل بحث إذ الاشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة
 إليه إذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات فلن عنه قال الامام الرازي
 فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون بأقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو
 العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
 بقوله وجوابه إلخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله
 ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي
 الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاستدراكه عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً
 ترتب إلخ) يعني أن ترتب الحكم على المشتق يدل على أن ما أخذ اشتقاقه عنه لذلك الحكم كما في

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القبرسي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تفضيلاً وتشديداً لا تخفياً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعبودية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون بعبودية الصفات والاشعري بعبودية الوجود لا واجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعبودية الخليفة للمستخلف فتقول اما عبودية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعري بعبودية الوجود تنزيهاً عن التركيب وقول الصوفية بعبودية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول التصاري (٢٤٢) بالافانيم الثلاثة فليان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استدلالهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى * والشارق والبارقة فاقطعوا أيديهما * فان رتب حكم القطع على السارق والشارقة يدل على أن علة النطق السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تبارك وتعالى يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرأ في التزامه تامين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك (قوله وبلا تقوم الخ) الا تقوم الاصل قال الجوهرى أحسبها أنها رومية وقيل أنها يونانية وكانهم سموها الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد وانتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يحيلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى ان يقال كأنه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالتقدم الخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد قاربته) أعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالتقدم الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولنا عبرة في بعض الكتب عن أقنوم الاب بلذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات والابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المتفصل الخ) الكم هو العرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاجدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الأربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخل فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللازمة ولهذا قالوا انه من قيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولنا فسروه) أي ولأجل ان الواحد ليس بكم منفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرم غلبهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى ان يقال الخ) فيه انه يؤدي الى القول بالاجاب وقد عند التصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار تأمل (قوله لا معنى لانتقاله) لقائل ان يقول لهم يمتون به الاشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور تدبر (قوله أي ذو وضع) أي قابل للاشارة الحية ولو بالتبع وانظر ما معنى هذا التفسير هنا فانهم اعابأتون بهذا الوصف في تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أي

يعنى عدم عدم مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجود العدد والاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانها قول العدد من الكم والكم أحد فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك جاداً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية قلنا ان منع تلك الفرعية وقول بتركيب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان سلبها وقول انه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد على ما هو المشهور فتأمل

(قوله انهم اتفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحيها أو من الواحد ويمكن الجواب بأنه لا يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله قد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخل في حقيقتها اذ لو كان شيء منها داخل فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونها (قوله أو هو من قيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

والعدد هو الكم المنفصل فنسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي جانيه أحدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاتان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثني اثنين الواحد والثلاثة ونفس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جمعه الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التقلب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشاء تلياً للاكثر على الأقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض انهم اتفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمساحة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلاً العشرة عشر وحدات لا ختمان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنها مع النقلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المدرجة تحيها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت عن الكل لزم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في قبولها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاتكاف لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وروحاً أو هو من قيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) يعني منع للملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لا تحتاجها الى الذات فلا تكون قديمة وأن كانت أزلية والمراد بالازلي مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني مالا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولاً فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة تقدم الذاتي والزباني المفسر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزباني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجباً بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتنافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم إمكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتفاء تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بعدم المشيئة)

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد قائم (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانت أزلية واحتاج الى بيان هذا المراد لئلا يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الاعداد الازلية أعني أنها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أقاده عبدالرسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني مالا ابتداء له أصلاً) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزباني فقط اذ القديم الزباني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ مالا يكون مسبوقاً بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزباني أعم من ان يكون محتاجاً الى شيء كالصفات وكالقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً كالقدم الذاتي

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجباً بالذات) أي في أفعاله وصدور الموجودات عنه والافهوسيجانه موجب في صفاته على الرأى الاظهر (قوله اشعار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدود الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يتشقق القصد والاختيار على الممكن شيئاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

(قوله وللفاضل الحنفي والجلبي الخ) (٢٤٤) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه

الذي اعترض به المعزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليست (قوله) اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم (فلي هذا معنى تصور وجود أحدهما نفي عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن بغير التفسير المذكور إلى أن التبرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لأن تفسيرهم بعيد عن إرادة التعميم (قوله على ما مر) في بحث حدوث الأعراض وفيه إشارة إلى أن ذلك غير تام على ما مر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مائع فيحدث ذلك الأمر للمائع من وجود ذلك القديم فينتج ويتقدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لأنه حيث يمكن

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث إنها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله لا كلامه تعالى وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير يحدث وان كان مابناً للذات فهو يحدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله والصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية إلى نفي قدم الصفات غير ظاهر إذ لو كان ذهابهم إلى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب أن قدم الصفات مطلقاً لأن الصعوبة في إثبات البعض أيضاً باق فعمل ان فهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لأمراً آخر وللفاضل الحنفي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لأرضي بسأله الأذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لأنك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذباً وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزم أن لا يبارز زيد ثوبه وأمتة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحسب تصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني أنما فسره به اشارة الى أن امكان الانفكاك اعم من أن يكون بحسب الوجود بأن تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوحى قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختلاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لأنه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والقدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة أنهما لو وجدوا لكنا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي إذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لا يمكن وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن الملة (قوله لكن يرد الاطمان المفروضان) وكذا أجرد ان المفروضان كالمقول والنفوس اللتين أثبتهما الفلاسفة لأنه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لأن الناقض مدع لا بد له من إثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل الحنفي من أن النقض إنما يرد بالممكن لا بالمتنع ولا شك ان تعدد الاله مجتبع فلا يرد النقض بالالهي المفروضين

الانفكاك بين الجسدين القديمين بحسب الوجود (قوله لعدم تحققهما) أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهي المفروضين بخلاف

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لا عقا
 العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يمكن مجرد امكانها (قوله ليم اليان) أي بيان عدم المناورة بينهما اذ عدم المناورة
 يتوقف على اتقاء كلا الانفكاكين اذ بثبوت واحد منهما ثبتت المناورة (قوله غير كاف) أي في اتقاء النورية (قوله والنقض
 المذكور غير وارد) أي وقد علمت أن النقض المذكور غير وارد لما (٢٤٥) ذكره المولى المحشى من أن مادة

بخلاف الجسمين القديمين فانها يمكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية
 إمكان مادة النقض لا فرق في الالهي والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما محتج بالنظر الى
 الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان
 عدم الانفكاك الخ) أي ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تنابر الذات وجب عليه بيان
 عدم الانفكاك بينهما بحسب الجز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليم اليان الا أنه
 تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الجز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا
 فجرد الخ) أي وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير
 كاف لاتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب
 الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمناورة الخ) قال
 الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود
 ومنها ماهي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقا
 ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير
 ذلك من الصفات النسبية لله تعالى بناء على أن المتنابرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من
 الوجوه وعلى هذا فلك الصفات النسبية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين
 الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان مقال الفاضل المحشي
 الظاهر أنهم لم يقولوا بمناورة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يبيانه (قوله وبهذا يظهر الخ) أي
 ومن عدم قولهم بعدم مناورة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة
 والعرف ما في النار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة
 أيضاً لا تنابر الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها
 مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعني قد عرفت في الحاشية السابقة أن
 تفسير الشارح قوله يمكن أن بقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك
 للاشارة الى تميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فتقول المراد إمكان
 الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن يتفك الصانع عن العالم في الوجود
 اذ يمكن وجوده مع عدم العالم ويتفك العالم عن الصانع في الجز فان العالم متحيز في جزه وليس
 الصانع متحيزاً فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالمرض مع الحل اذ

صادق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيه نظر لان الجز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ
 يشغله الجسم فلا ينفك المرض عن الحل في الجز بأن يكون جز كل مفار الجز الاخر كالجسمين القديمين فالخلق أن مراد
 الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجز مع الكل أيضاً بناء على أن
 الجز ينفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن جز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق
 عن الخيالي فجز الجز غير جز الكل الا أن يقال جز الجز جزء من جز الكل فلا يكونان شريين أفاده المكتوب ويؤيده

ان الحل كما ينفك عن المرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الجزر فتخصيص أحدهما بالذكر بما لا وجه له فهذا يدل على أن مراد الحاشي الجبالي مجرد دفع الاشكال بعالم مع الصانع وأيضاً كون الجزر للمرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الجزر بالفراغ الموهوم وليس الحل فراغاً. الثاني أنهم قالوا أن المرض تابع في التجزئ لمحله فهذا مشعر بأن جزر المرض جزر محله إلا أنه لاحدهما (٢٤٦) بالذات والثاني بالمرض (قوله منع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك الحل عن المرض في الوجود بأن ينعدم المرض مع بقاء الحل وينفك المرض عن الحل في الجزر فان جزر المرض هو الحل وجزر الحل مكانه فما قاله الفاضل الجبالي ان النقص بالمرض مع الحل باق ليس بشئ متشبه قلة التدبير * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف لا تقسم دون التزديد وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من المحدود حده هنا وقسماً آخر حده هنا فالمعنى حينئذ أن قسماً من المتعاقبين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسماً منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الجزر فبرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا إنما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارع بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير متبدل بقيد في الوجود أو في الجزر حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما أي فرد كان من الانفكاك - نعم لا يتم الجواب الذي ذكره الحاشي إذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم انبعاث ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الجزر إذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للتزديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال انبعاث ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في جزر لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الجزر أيضاً لامتناع تجزئه وان كان يمكن انفكاك العالم في عدم والجزر جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوماً وحاصله فلا يكون الصفات متباينة للذات لامتناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض امدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزر بالنسبة الى الكل لامتناع أن لا يكون الكل متقوماً به ولا ينقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو نجزاً لشيء وكذا لا يرد النقص بالمرض بالنسبة الى الحل لانه يجوز أن لا يقوم المرض بالحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكون غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقص فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أضيق لاجل تحصيل المساواة وهو قاسد كما لا يخفى (قوله على أنه يرد الخ) أي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخص الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص متقوم بالشخص لانه جرؤه أقول ان كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره متقوم محله فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالحق ما قبل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه أعاجله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لها لا لكونه مقابلاً لها في الواقع الا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكون الحل متقوماً بالشخص بمعنى كونه متحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح ان يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن الحل فمع التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف بها

سبق له من اخراج الجزر والكل من الغيرين وما قررنا ظهر ان الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحداً في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أقاده الكتبوي وفي قوله جرماً كان أو خارجاً إشارة الى المذهبين المشهورين في الشخص مذهب التأخرين المذهبيين الى أن الشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

والفعل والتشخص ومذهب القدماء الناهيين إلى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله إنما هو في الصفات اللازمة) الظاهر أن الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادي الرأي كسواد الحبشي وإن لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الأمر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة إلى التكلف الذي ذكره للأضراب (قوله وإن كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الحياي في صدر البحث بقوله قالوا يقال في المرف واللغة ما في النار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن أن يكون مراد بعض الفضلا

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمفهومها مع كونها مفارقة له بالاتفاق وإنما قلنا على تقدير وجودها لأن الأعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الأشعري ضرورة أن العرض لا يبي زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه الشخص أن الشخص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمفهومه مع أنه غير محله بالاتفاق وفيه أنه حينئذ داخل في الأعراض اللازمة فلا وجه لأفراجه بالذكر هنا لكن يرد على كلام المحشي أن مادة النفس لا بد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم أن يقولوا أن الشخص والأعراض اللازمة لا تكون مفارقة للشخص ولحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني أنه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لأنهم صرحوا بأن الكلام بعدم المفارقة إنما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الأضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والافتقار حيث الصدق متلازمان ضرورة أنه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجديد الأعراض ولا يوجد الذات بدونها لأنها لازمة وقدمها بمنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء أن المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزم مع الكل انتهى كلامه فيه أن الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة قائماً بما أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مفارقة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الأشعري وإن كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجديد الأعراض إذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الجزم (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس إلى ذاتها وأن منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الثاني وحاصل الدفع أن المراد بإمكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لأن اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول إن لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم أن لا يكون الذات مفارقة للعرض اللازم وأقول في جوابه أن المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الجزم فانهم انتهى كلامه يعني أن العرض اللازم منازع للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الجزم

الصفة اللازمة بل القديمة يمكن بالقياس إلى نفس الذات وإن منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل أن يقول لو كان المراد ذلك قاي حاجة إلى إدراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم أن لا يكون الذات مفارقة للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المتغير في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الثاني ولقائل أن يقول لا نسلم استحالة هذا اللازم إذ كما لا نعد الصفة غير الموصوف فكذلك لا يعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر أن مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

بغيره وهو يشمل جميع الاعراض ونخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي ونخصيص بلا نخصيص فتأمل
(قوله لان حيز الحل مغاير لحيز العرض) لان حيز الحل الفراغ المتوهم المشغول بالحل وحيز العرض مثل سواد الحبشي متوهم
فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز
الموضوع الذي هو الحبشي بمجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا ينبغي على البصير ان هذا التغاير بين حيز
الحل وحيز العرض إنما هو في الاعراض الغير السارية في الحل كما مثلاً به بخلاف نحو يابض الثلج وسواد الحيز فان حيز
العرض بينهما هو حيز الحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متباينين والى مثل هذا أشار المحشي
الحبالي بالامر بالهم أفاده عبد الرسول (قوله وهما لا يكونان الا موجودين) لان الغيبة من الصفات الثبوتية المنقضية
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل ان وصف الاضافة

معبر وامتاع الانفكاك
حينئذ ظاهر ومن هذا
علم ان المراد بالسائل هو
السائل بلا يقال المراد
امكان الخ المقصود به
الجواب عن النظر السابق
المورد بقوله وفيه نظر
بعد قوله كذا ذكره المشايخ
ثم قوله على ما اعترف السائل
فبرع من المولي المحشي
والا فلك ان تقول في
بين كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه مغايراً للصانع لان
لنا اعتباراً بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيرته حينئذ
أيضاً مع انه حينئذ لا
يتصور بدون الصانع

لان حيز الحل مغاير لحيز العرض كما لا ينبغي (قوله لان السككين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد
العرض والحل الجزئيين يعني ان الكلام في التبيين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد العرض والحل الجزئيين لان السككين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض
الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته الحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئياً
بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين السلة
والمعلول تدبير يظهر خلل ما ذكره خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضامين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة
حصة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
ينبغي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة إنما هو جواب على تقدير اختبار الشق الثاني
الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء
المقصود وموهمة بانه من تنمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فلان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف
الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور وجود الخ يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

(قوله انما هو جواب) أي عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب
الثاني) أي عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختبار الشق الثاني أعني مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء وبشكل الخ ليس من تنمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختبار
الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من منمنمات كلمة مع
في قوله مع انه لا يستقيم بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لا نقول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره المولي المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم
انه ليس بانفاً لما ذكره المحشي الحبالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وأن كان جواباً لا دخل لا اعتبار وصف
الاضافة فيه لسكن للمعرض ان يقول لا يخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعة فتصوره بدون الصانع محال أو تريد

من حيث النظر الى ذاته فنقول بعد اعترفت أنها الجيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجز مع الكل بان وصف الاضافة معتبر
فلم نعتبره في الجواب الثاني ولا اعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والاتقوله كون
تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه منبراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه
لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل السكتوي منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذا ظاهر منها
ان تكون الافادة مرتبة على التباين المذكور لم يكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي
بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بان شرط الافادة التباين الذهني لا تباين (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التباين

الذهني مع عدم التباين بين
المفهومين ويفيد الحمل كما
في قولنا الانسان بشراً
اذ فهم من الانسان الحيوان
الناطق وفهم من البشر
الضاحك أي تصور المفهوم
الواحد برأتين مختلفتين
أقول المفهوم الواحد باعتبار
تصوره بوجه غيره باعتبار
تصوره بوجه آخر والمراد
من التباين هنا أعم من التباين
الذاتي والاعتباري فلا يرد
ذلك وما يقال الناطق جزء
الحيوان التالفي والجزء
والكل ليسا بمختارين عند
المتكلمين فلا يرد ما أورده
الحاشي ليس بشيء لان
المقابلة في تعريف الحمل
لاهل القول هي المقابلة
بالمعنى القوي الشائع الشامل
للمفهومين الوجوديين
والعدميين والمختلفين لا

الى الصانع كان فرضياً وتقديرياً قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبني على أن تصور العالم
موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف
وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا
فرضي نكأن ابطال الشارح هناك مبني على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا
اشكال انتمى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء فحقاً كونه
جزأً توصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن
يرد عليه ان مجرد التباين الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بحسب المفهوم
شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التباين في المفهوم ان
يكون مفهوم المحمول أمر ازاندا على ما يفهم من الموضوع فالتفرض بالمثل المذكور غير وارد لكون
مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتباين في
المفهوم لا يصح في العدميات فقبل شرط الحمل الاتحاد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة
والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات
هو الانصاف كذا قيل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي
بذل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالاضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد
لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من غيب ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها
عليها حافظ لان لما يعني الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ يدل ان النافية
باللام المتصلة مع النون وقوله فضل بالاتحاد المبهمة فمعناه انه تصحيف وتفسير بسبب فصل لامها عن
النون وفي بعض النسخ تصحيف نخل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على
قوله لصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون
المشتركة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح يدل لفظ صار فيكون
المعنى امكن كون المشتركة بدونه وكل ذلك تمسك وتكلف قبل عنه أي يتقدير ان يقال يلزم أن

(٣٢ — حواشي المفاتيح أول) بالمعنى المصطلح عند المتكلمين واللام يصدق على حمل أصلاً لان
المحمول كلي البنية والكل ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأما ما تأمل اه وقوله لام العاقبة
هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعناً عليه أولاً وأما لام الفرض فما كان مدخولها باعناً عليه
سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل السكتوي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للاعجام فلا
وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب
المنها فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ) فيه انه عطفت الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فالتق الاصاب وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تحمل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشكال أفاده السكتوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) هنا لا نقول له انه أراد انه لا بد من حل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى بمعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقص به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع خبرين الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونها وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم غيراً ويمكن ان يقرر بالنقص التفصيل بأن يقال لان لم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان تكون العشرة بدونها فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونها (قوله لا يفتني النافية) أي العينية حتى يلزم من مفارقة الشيء له مفارقتها لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مفارقة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونها يستلزم للنفسية فلو كان مفارقاتها لها يلزم مفارقتها لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مفارقة له سواء كانت نفساً أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونها فلا تكون العشرة مفارقة له فلو كان الواحد مفارقاتها لها يلزم مفارقتها لنفسه لان المفارقة للشيء مفارقة لما ليس غيره اذ لو كان عنه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونها لا يقتضي عدم المفارقة بينهما (قوله وبالجملة مفارقة الخ) فلا يلزم من مفارقة الواحد للعشرة ومفارقة يذريدها مفارقتها لنفسها (قوله فان لمسلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات بعلمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددة من غير ان يكون قديماً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تنامي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والمتنوع والواجب وتعلقات فيها لا يزال غنصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها ونهايتها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة بمجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل بمجموع الحكمين كما يشير اليه المحشي الخبالي لان عدم انتضاء النفس مشترك بين صورتين فتأمل (قوله ويمكن ان يقرر بالنقص الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخبالي بأن هذا النقص انما يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر اما لو كان دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مفارقة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مفارقة له الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان

لواحد الخ لان المفارقة بين الشئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضامين بدون الآخر (قوله لان المفارقة سواء قسي الخ) مثلاً عمرو المفارقة لزيد مفارقة لزيد الذي هو غير مفارقة لزيد اذ لو كان عمرو عين يذريده بلزم انصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يذريده لا يكون غير زيد مع انه غير باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرع قوله فلا تكون العشرة مفارقة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخبالي على عدم المفارقة بغيرية ان الكلام فيه وبغيرية قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أفاده السكتوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التنفيذ بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يذريده قوله في زمان

الماضي أيضاً لأن هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام الحنفي الجبالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الأول
تبدل متجددة بموجودة لأنه الواقع في كلامه والقول في دفع الأول بأن هذا بيان للتعليق الازلي وهو لا يشمل الماضي ليس
بشيء (قوله فنجد حصول القيد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن) لا كلام في أنه بهذا العلم إذ لا يتغير علمه تعالى أبداً. الكلام
في أن هذا التعليق أعني التعليق بعد دخول زيد غير التعليق الأول ولا شبهة في غيرته. إذ الأول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود
المقدر الوجود والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في (٢٥١) النوع الأول من نوعي تعلقت

علمه تعالى وهو التعليق
الازلي حيث قال ضرورة
عدم تنامي متعلقاتها أعني
جميع ما يمكن أن يعلم من
الامور الازلية والمتجددة
الح (قوله إذ ليس الح)
علة لقوله اندفع (قوله
ولاشك أن مجموع الازليات
الح) قال المحقق عبد الرسول
أي باعتبار عدم تنامي الازليات
أه ولعل الواجب في دفع
الاشكال أن المتجددات
وأن كان الموجود منها
متامياً بالفعل وغير متام
بالقوة لكن تلك التعلقات
لما كانت واقعة في الازل
وهي متعلقة بنير المتناهي
ولو بالقوة كانت غير
متامية بالفعل فتدبر فانه
دقيق (قوله بمعنى انها صفة
بها يمكن للتأثير والايجاد
من الفاعل) يعني أن
الامكان راجع الى القيد
أعني من الفاعل على

سواء كانت مجتمعة أو متماثلة في الوجود لأن كل ما هو موجود متام ولا يلزم من تميز
المتجددات بحسب تجديد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من جهة إلى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لأن ذلك لا يوجب تميزاً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور ونذهب ببعض المحققين إلى أن علمه تعالى بالمتجددات بأنها
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة إلى اثبات تعلقات خاصة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فإن من غم أن زيدا سيدخل الدار غدا فنجد حصول القيد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن إذا كان علمه هنا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل
الآن بطريق الغفلة عن الأول والبارئ تعالى يتمتع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سيوجد وإنما قال متامية بالفعل لأن تلك التعلقات غير متامية بالقوة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد
لا يتصور فوقه تعلق آخر لأن متعلقاته أيضاً غير متامية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق أن مقدمات
الله تعالى غير متامية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل الحنفي من أن المتجددات سواء أخذت
باعتبار أنها ستجدد أو باعتبار أنها وجدت الآن أو قبل متامية بمرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متامية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة إذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير
متامية بالفعل بالنسبة إلى الازليات والمتجددات أن للعلم تعلقات غير متامية بالنسبة إلى كل واحد
من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه أن تعلقاته غير متامية بالنسبة إلى مجموع
الازليات والمتجددات ولا شك أن مجموع الازليات والمتجددات غير متامية كما لا يخفى (قوله بجملها
يمكن الوجود الح) يعني أن القدرة صفة تجمل المقدرات يمكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى
أنها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تجمل المقدرات بمكة الوجود في نفسها
لأن الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور
لأنه ممكن وذلك ليس بمقدور لأنه يتمتع أو واجب فلا يصح أن يكون أثراً للقدرة وحصول الكلام
أن المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف
ومنهم من نقاه فن أثبت التكوين قال أن القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح
صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه بتعلق التكوين بإيجاده فوجد فعل هذا تعلقات

ما هو المتعارف من أن يحيط القائمة في الكلام هو القيد وأن المراد بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لأن الاستلزام
هنا من الطرفين أعني إمكان تأثير الفاعل وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة الفاعل وإمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل (قوله تعلق القدرة به) أي بالإمكان بمعنى استواء الطرفين وبداية تأثير العلة والمعلول
منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يسلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لأنه يتمتع أو واجب
(قوله تعلق التكوين بإيجاده) أن كان تعلق الارادة بجانب وجوده وترجحت صحة الصدور به فعلى هذا تكون الارادة مرجحة

لصحة الصدور وبعد ذلك بكون التكوين موجياً لا إيجاباً دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبتته الفرقة الثانية وعلى هذا فالمعنى اذا كان الإيجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الإرادة فيما لا يزال لا حاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ما هو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى ما لم يرد به الشرع هذا ما أراد (٢٥٢) المولى الحنفي وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من

كلامهم ولو استعمل فلقدرته يكاد الاّ يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فان قصد ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمثبت على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لا هو ولا غيره اذ القوة من جهة صفات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهي أى صفاته الازلية الخ ولا شبهة في ان كل ما هو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول الحنفي الحياي القوي العزيز شاهد صدق على ان المراد بالاطلاق اطلاق

القدرة كذا قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والتفاوت في التكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أراً للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى تخصيص أمّا المحتاج إليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى التخصص وهو الإرادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء اختلفوا فرقوا فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الإرادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فندم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناه بالفوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بإيجاد المقدورات بمعنى ان الإرادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجادها فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فندم مقدراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهى الى حد لا يتصور فوجه تعلق القدرة بهذا محصول كلام الحنفي والاولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الإرادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها لتبيينه على الترادف) قبل الاولى حينئذ ذكرها متصلاً بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة لتبيينه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الحنفي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

ما يشتق عليه تعالى وهما بالجبر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وبهذا يرى اندفع ما قاله الفاضل الحنفي من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى الحنفي أقاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والمثبت على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يتدفع ما قاله لكن المعجب ان الحشيين قاطبة سلموا ان الحشي الحياي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى و الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكمه لكن لا يخفى على البصير انه ما قال ذلك بل قال فذكرها لتبيينه الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسبت بعدم ذكرها لتلايؤدى الى التكرار لكن ذكرها لمناسبة التبيين على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباساً من الآية قوله على الله القوي العزيز أقاده المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كله على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن نتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود وتأكد كده كما صرح به علماء الميزان فاهم قالوا ان الوجود يقع على

الموجودات بالتشكيك كاليأس على إفراده وذ كوالذلك وجوها منها أنه أي الوجود في الواجبي أول وأولى وأقوى فلي هيذا تكون صفة كمال ذاتي كالحياة وإن كان الفيز والجلود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس يلزم على قاعدة الاشعري) قال بعض المحققين واعلم أن الشيخ الاشعري لما اختار أن ادراك الخواص علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً بصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم أن يجعلوها صفتين زائدتين على العلم أنه ومنه يظهر أن الضمير في قوله الآتي وإنما أثبتنا ذلك الجمهور ولا إلى الشيخ (قوله وإنما أثبت) أي (٢٥٣) جمهور الاشاعرة وهذا الكلام

أبداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوآن به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضمير أن الأنيان أعني ضمير به وضميرنا وبه راجعان إلى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالإضافة في غيرهم في عبارة الحنفي الخيالي للمهد (قوله فهو باعتبار هذين التعليقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعليقين بالسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم أن السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتها بدون ثبوت متعلقها للمسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتها أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى أن الاستواء والوجه والبد والتقدم صفة له تعالى مع عدم صحة إطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الإطباق له ووصول الهواء ومما يربطان للعلم قانا إذا علمنا علماً تاماً جلياً بشي ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرقاً بين الحالتين ولعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس من أنه علم بالحواس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى بكلامه وإنما أثبت صفتين زائدتين لأن القرآن والاحاديث مملوآن به مع أنه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكمي وأبو الحسن البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً لاكتشاف الثام الذي يكون لنا بعد استعمالنا لتيك الخاصتين وحاصل كلامهم أن للعلم بالنسبة إلى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلي بها ينكشفان انكشافاً تاماً شيئاً بالانكشاف التعلقي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر يحدث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافاً جلياً شيئاً بالانكشاف التخيلى الذي يكون لنا بعد استعمالنا الخاصتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعليقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد أن العلم الخ) لأن للعلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثها (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين المتبايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللسان في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمذوقات والمسموعات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللسان إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مفارقة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السمع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواهب وإنما لم يوصف بالشم والذوق واللسان لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما أننا بذلك وعرفنا أنها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعتدنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) قل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آخراً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله أن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تماوى نسبها إلى التعليقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب أن يفسر التعلق الآخر بالتعلق الازلي بالوجود الازلي للمسموعات والمبصرات فليست (قوله قال السيد المند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره الحنفي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله أن آيات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوها مغايرتين للعلم ولا ضرورة في آيات الثلاثة الآخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك للذوق والشم واللسان داخلة في العلم غير مفارقة له فافترقا فلا يلزم من آياتها مغايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة أن الدليل على ثبوتها مغايرين للعلم ليس مجرد ما ذكر

بل ورود النقل - بهما جزء من دليل اجتهادنا من غير ما ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جارياً فيها
(قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعلة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح
فصل لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالجواب انه لا دليل ببقائه هنا نعم الترجيح كالترجيح محال عند الحكماء
ولو من الفاعل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين فافهم الكلبوي (قوله

ولنا) أي لان الخصوصية
ما لم تنته الى حد الوجوب
بل لما جرد الاولوية للوقوع
يلزم اما خلاف المفروض
أو الترجيح بلا مرجح أو
ترجيح المرجوح أخذوا في
تعريف الخصص الايجاب
دون الاولوية وقالوا في صفة
المعلول مقيساً الى علته المعلول
ما لم يجب وجوده عن العلة
لم يوجد دون قولهم ما لم
يكن أولى لم يوجد (قوله
وهو ليس بمحال) سر ذلك
هو ما ذكرناه من ان المرجح
هو صرف الفاعل وتوجيهه
باعتباره ارادة اليه لكن
لما كان أمراً خفياً زهوا
عنه وقالوا ترجيح الفاعل
أحد المتساويين بلا مرجح
ليس بمحال ظاهراً منهم أنه لا
مرجح وليس كذلك أفهم
عبد الرسول (قوله هي
القدرة) أي فلا احتياج
الى اثبات صفة الارادة
وفيه ان التأثير غير الترجيح
ولا بد لوجود الممكن

الفعل والترك يحتاج الى تخصيص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك
الخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتسار بل من شأنها التعلق بجانب واحد لقائه يلزم الايجاب
ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الاشعري ضرورة ان أحد الطرفين يلزم
الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقين ولا
تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية
ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصوصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى
بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلتفرض وقوعه بها في وقت والمقدم في وقت آخر فان لم يكن
اختصاص أحد الطرفين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا يكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح
لا مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد
الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح
ولنا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المتدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد
المتدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب
عن الاعتراض وحاصله اننا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى تخصيص آخر فان الارادة
صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انما اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى
تخصيص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لا يقال قول الكلام في وجود تلك
الصفة الخ) يعني لا سلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير تخصيص بل هو ممنوع
لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح
أحد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل
هو واقع فان الطارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعت
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
وعفان متساويان من جميع الوجوه وانما المجال هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير
مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الاداة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا
الجواب لا يجدي فعلاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد للمتدورين بالوقوع في وقت معين هي
القدرة ولستواء نسبتها الى الطرفين والأوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الأمرين ففعل التأثير مسند القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان
قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يقتصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا ترجيح
الصفات من انكشاف وتوجيه وتجوها مع انه أليق بمكان التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة
كونها هي مسند التأثير غير مقبول قال الترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي ومعالجة اللازم فعل على

محالية المزوم هذا ولكن قد عرفت ان الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرافها إلى المراد أقاده.
الحقق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها
موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري المحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن
ولاشبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري (٢٥٥) في الأمور النفس الامرية (قوله

اذ المرجح الموجود هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
بلا مرجح دون الإرادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث
الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخاف من هذا الايراد الا بأن
يقال ان تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر يخصص له وهكذا إلى ما لا نهاية
له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل
(قوله مخفيه) أي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع انه لو كان عنها
فلا يتخلو اما ان يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلاهما لا يصبر غصصاً اما الاول فلانه عام شامل لأواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمنتهى
والواجب فلا يكون غصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه
مما يقع في الحال أو في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحال عنه سواء كان
مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الاتصالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصوراً أو تصديقاً انما يتم في العلم الحسولي وعلم
الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسین للعلم الحسولي أعني الصورة
الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً
أو حضوراً واندفع أيضاً ما قيل اننا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي معتبراً في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعاً للوقوع
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا
القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام * بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد
الحصل أن هذا مخالف لما قررر عند من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع (قوله وبه سند دفع قول
الحكام الخ) أي بلا ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكام
ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الاتصالي الذي يكون مستقلاً من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستقلاً منه كما تصور أولاً السريز
ثم نلاحظه وعلمه تعالى من قبل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز
فليتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) ان أراد انه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره

الحاشي الخالي وحرره المولى الحنفي من أن العلم المخصص اما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وان أراد أنه يجب
وقوعه وان كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فما ذكره المولى الحنفي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر
عندهم ولهذا أشار بالتأمل

(قوله لانهم ان ارادوا به الخ لا يبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاية للمعلوم فان اصولهم الحكمة تضي بنخصيص ذلك بالعلم الحصول الانزاعي فقوله فهو باطل منظوره (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة بفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فعله لو كان خالياً (٢٥٦) عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معللة بالاعراض لكنها

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا أنه يدفع لانهم ان ارادوا به أنه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا به ليس تابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المنذور كما لا يخفى (قوله نعم رد أن يقال الخ) يعني رد أن يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المنذور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة بفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها حينئذ يكون معني كونه تعالى مرئياً أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بناء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره حينئذ يكون راجعاً الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفى كون الواجب مرئياً أي قاعداً على سبيل النقص والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مرئياً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الانصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مرئياً لزم أن يكون الجماد مرئياً وحينئذ جواب المحنى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب إنما تكون ارادة في الواجب لاني غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم كونه مرئياً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كنى بمجرد ذلك في صحة اطلاق المرئ على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة اطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحنى حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة اطلاق في الجماد لان الموجب لصحة اطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما ينتمى بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ياراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً منصف بعدم الكره والسهو والمغلوبة فيلزم أن يكون مرئياً يكون السؤال موجهاً ويوجب بما أجاب به المحنى وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مرئياً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

مستتمة على حكم ومسالج البتة فعل هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتغال فله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لا شبهة لاحد في أنه وإن علم بمصلحة الفعل لا يقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه قاله لم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان حزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجادها فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفي عن الارادة اه (قوله ليس له قاصر في أفعاله الخ) أي بكرهه عليها ولقائل ان يقول نفي الاكراه هو نفي عدم المغلوبة اذا كان المراد بعدم المغلوبة عدم مغلوبة الطبيعة في الافعال لعدم الاضطراب ولو قيل

المراد من عدم الاكراه عدم قاصر القوة الشاعرة أي العالة ومن عدم المغلوبة عدم قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بوجوده له تعالى حتى تحتاج الى نفي قاصرهما على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لان ثبتها القاصر ولا اذا امتنع عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المرئ بسلب قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الحيدى عنه

(قوله فتمكن هي الترجحة) لكن يبقى الكلام في أنه أي قائدة في تفسير الإرادة بالسلب المذكورة دون سلب أفعاله الغير في أفعاله تعالى وسلب التيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل أي قائدة في نفس إثباتها بالمعنى المذكور أعني السلب المذكورة لأن تلك السلب مثل السلب الآخر من كونه غير جسم وغير متجز ونحو ذلك مما الحق منصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدل الإرادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تنفق نسبة القول بالإيجاب إلى الحكام مع قولهم بأنه تعالى غير مكروه ولا ساء ولا منلوب والحق أن هذا دليل واضح على أن (٢٥٧) للإيجاب الذي يظن أنهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم إنما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكار الفضلاء (قوله ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القدر) إذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز أن المشيئة المطلقة بإيمان الكافر ونحوه تقصر الكافر مثلاً على الإيمان ونحوه وأشار إلى أن ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان فاعذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموحودات كلها في التصرف على ما يريد وبشاء بحيث لا يظلم عليه

تقدير فانه دقيق (قوله نعم رد الخ) يعني رد عليه أن الإرادة إذا كانت عبارة عن السلب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بل وقوع في بعض الأوقات لأن نسبتها إلى كل الأوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وإن أريد الخ) أي أن أريد أن الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكروهاً وساءاً ومنلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله أكون الأفعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بنوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل أن من فسر الإرادة بالسلب المذكورة أثبت المشيئة فتمكن هي الترجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لأن تخلف المراد على الإرادة جائز عندهم لأنهم يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلون الملازمة ويفرقون بين الإرادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فإن التحقيق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وإن لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منياً عنه أجمعاً من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهذا كم أجمعين * ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله قيل عليه الخ) فأناله مولانا زاده الشارح الأخير للعقائد وحاصله أن الدليل إنما يدل على أن المعنى الذي يجده الخبر حين الأخبار مغاير للمعنى التصديقي اللفظي لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فإن كل عاقل يصدد الأخبار بمحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم أن هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى إذ لا يمكن أن يقال أنه تعالى أخبر عما لا يعلم لأنه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من أنه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب إذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالإجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخباري حياً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة إلى بيان مغايرته له وإن قياس الغائب على الشاهد يفيد الإلزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا

(٣٣ — حواشي العقائد أول) شيء وأنه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للممدلة وقطعاً للمعذرة واعلم أن ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الإرادة والمشيئة إذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم أنه إذا أخبر الخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً إذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الخيالي في بحث العلم فصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً فني تلك الصورة لا علم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم تساملاً (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل الكتبوي أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والإرادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اهـ

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح ياباه بل بمعنى إثباته في الواقع ببيان وجوده في الايمان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولي أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) افادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة وأما إثباته لا واجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلأنه انما يتم إذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما إذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلأن الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلأن ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على نبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المقارن وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجزم والحاء المحملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع أجوزة تجاوزاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل يحورها وبحبرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني ان المعنى الذي نجده في آفئنا عند اخبرنا عن قيام زيد أعني النسبة الابحائية بينهما لا تغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات الثبوتية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الأزمنة والامكنة والاقوام ومجربها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فمع أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ماذ كره انما يتم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة مغاير للعالم وأما انه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبت الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً نفسياً كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله الثبوتى الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض التكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح (قوله ثم ان الثالث الخ) بيان لمغايرته للعالم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجيد ذلك المعنى أعني النسبة الابحائية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصوير ما أخبر به ثم انه إذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى نجد في نفسه تلك النسبة الابحائية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

النفسي الذي نجده من آفئنا (قوله أما إذا كانت الخ) يعني لو ثبت ان دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الاثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر انه كناية عن الصموية على انه يحمل المجاز على انه محل جواز الالفاظ من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على الحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاء والراء المهملتين افادة الكتبوى (قوله فان العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) فرق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض الى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الاشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لان الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وان لم يصح كونه شاكاً أو غيراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يتأمل معاملة الشاك والفير العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في بعض لاقضاء المقام ذلك ثبت مغايرة كلامه النفسي له ٥ وقياس القائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فيهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مفارقة الكلام للعلم التصوري . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الاولى والمعنى الاولى قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسي وان لم يوجد ماندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تصير الخ) لم يقل عبارة لتبين على أن الكلام في الامر اللغوي الذي هو صفة المتكلم لافي الامر الاصطلاحي الذي هو صفة افضل فان كونها أمراً إنما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر اللغوي في قولهم أمر بكذا والامر اللغوي هو الإراد لفظ يدل على الطلب الباطني للقول وهو المراد بالتصريح عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو (٢٥٩) الامر الباطني النفسي ولا طلب

الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اجزاء عما لا يعلم وقوعة وقياس العائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع التوبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المفارقة لمطلق العلم وان أريد بعدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول أيضاً اما لا تسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس بها الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر إشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر منابر للإرادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الأمر عند قصد الأمر أعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستملاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الأمر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكبرة (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وندرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقيفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون قلم الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة مواضعاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء مواضعاً للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً علماً وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارشاد علماً بمعناه مختاراً مختاراً لمن يشاء من عباده واما توقيفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام تأخوذ من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية واعلاها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات لدلالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه لي بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقيفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فينبى كلامه تدافع ظاهر الخ) لان باقي التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لان تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل افاده الكتبوى (قوله فلان ثبوته) أي الشريعة والتذكير باعتبار ان الشريعة شرع ولك ان تعتبر المرجع الشرعي اما لان الشريعة تنزل من الله لانه المذكور في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتقطاً من درر كتابه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله مواضعاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ) ما سبق كان متيناً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضي الى رجوع هذا الى الاول للفرق الباهر بين الثبوتين وان كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة في أول هذه الحاشية بنينا حيث قال بنى ان

في الباطن في صورة الاعتذار
للمذكور اذا ما قل لا يطلب
ما يضره نعم فيها طلب
ظاهري فما ذكره الخيالي
انما يفيد ان الامر الظاهري
منابر للإرادة ولا يفيد ان
الامر الباطني أيضاً منابر
لما مع ان الكلام في أن
المعنى الذي تجده من آهنا
منابر للعلم والإرادة فالظاهر
أن مراده من هذا التحقيق
تقوية الاعتراض الذي
أورده لا الجواب عنه على
خافه الحاشي السالكون
الهم الا أن يكون مبنياً على
أن المراد من الحالة الذهنية
التي يدور عليها حقيقة الامر
الظاهري هي النسبة الإيجابية
المطلوبة بطريق الاستملاء
طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً
باطنياً وتلك الحالة

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم يبان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ (قوله لا يتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الإيمان بالكلام لا يتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلي) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج الى التحمل لكان الموقوفون متقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالنسبة الى سبعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج الى التحمل وليس بجلي اهـ (قوله موقوف

على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع (قوله لان مبناء الخ) اذا اعترف بأن مبنى الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفاً بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي فانوقف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه مهنا بدل على انه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا الدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني المريد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبمضاهيها لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فبصح التحكك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التحمل الخ) لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال مهنا أن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناء قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام المقطعي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحقق المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على قس الشرع وقبه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو اليجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً العضي وجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والفرقة تحكم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء بل يشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي يصدق قائماً بنفسه لا بغيره وأما المتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو اليجاد الذي هو الأثر القائم بالفعل الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل لغيره من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ (قوله لما رأيت الكرامية ان بعض الشراح) لعل المراد بالشر الاهون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشر الاصعب هو مخالفة البديهة القاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فمخالفة الاولى لزم الكرامية والثانية لزم مخالفة الكرامية فحملوا مؤنة الشر الاهون والمخالفة فحملوا مؤنة الشر الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) خلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند . (٣٦١) الى القدرة القدسية وأما خلق

بقي المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبيين (قوله ومن ثمة الخ) أي من أجل كون الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي المستلزم للتعدد ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات (قوله ولا يلزم من تعدد الآثار الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله لعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القدسية اما ان تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة بل الحق ان هذا

المعنى في مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعزولة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع أنهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحاظ التي يستحيل بقاؤها فيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللفظ) يعني ما قاله المعزولة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللفظ فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في معنى آخر بخلاف ما اذا سمعنا قاتلاً يقول أما قائم نفسه متكلاً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقاتلون بمحدوثه) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسوونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأيت الكرامية ان بعض الشراحون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامية إنما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً أما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال) قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات أقول هذا إنما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الآثار تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وإنما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر

الجواب إنما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخالفة لتكثيرها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازيلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر انتهى بلا ما مور ولا

منهي في الازل منه وعبث بخلاف ما اذا جعل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوي (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) به ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتملق الازل ان يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الأنواع (٢٦٢) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) قل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تملقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيها بينهم على ابن سبيل حيث جعل حدوث الاقسام فيها لازال ولو جعل التملق ازلية لمرف منه اراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقابلة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفس والا جعل الاقسام انواعاً لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو امر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مفارياً للخبر يلزم ان يكون مفارياً للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التملقات فيلزمكم ان لا تقولوا باقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جملة في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مفارته للخبر مفارته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عنه كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه حبراً أو نبياً أو استقهماً أو نداءً ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم بصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا بصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حبة أخرى كحبة كونه كاتباً والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التملقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجاني رد عليه ان هذا لو تم لدل على كذبة مسمى لفظ زيد الا يرى انه بصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشي لان الصدق المتعبر في مفهوم الكل المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولاً في جواب ما هو يعني انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكل جواباً

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل افاده الفاضل المتقدم (قوله والا جعل الاقسام انواعاً) أي حقيقة لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قولاً ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعني كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أي في عدم الخروج وعدم الصدق فن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

الثاني (قوله قال الفاضل) أي باحثاً في النظر للسذكر (قوله من الاعتبارات التي لا تكاد تنتهي) فيه

لحين الخصم الجواب اذ المتعبر في صدق الكل على افراد الموجودات في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تباين الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً نعم لو اريد كونه كلياً اعتبارياً صح ولكن لا يتم بهذا القدر فحسب بحث ذلك الباحث

(قوله اذ ما من خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لما فهو أن يقال الامر بالنهي يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر قد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر المذكور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضاً واقصر المولى المحشي

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والثاني ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الانحدار) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بدسيسة البطلان (قوله ولو سلم فحمل البعض الخ) أي ولو سلم أن الاستلزام يوجب الاتحاد فحمل الامر والنهي والاستقحام والنداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي أن استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخيري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلاً في اللفظي فكذا في التقني وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على أن الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن التحقق في صورة تصود الرحل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب ونجيه وهو ممكن وأما بنفس الطلب فلا شك في كونه سهياً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموافقة ونبه انه انما يكون محالاً إذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا قيل فالحق أن نفس الطلب من المعدوم وأن كان المطلوب الاثبات حال الوجود محال أشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير ذم للخطاب فلا بد للطلب وأن كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني أن ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليانا وانه قطعي البطلان ضرورة أن خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولنا وجب الامتثال واختصاص خطابه بأهل عصره ونبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جداً (قوله لا نأقول فرق بين الامر الصريح) يعني أن خطابه عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمناً وتباً ليس سهياً (قوله فان القرآن الخ) يعني أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فإنه وإن كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفس وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف أن القرآن يشعر بالفراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى أن التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف ببيان لقوله والقرآن فإنه حيث يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

ورعاً يقال التنبيه على الترادف مبني على أن من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام التقني على ما هو الشائع في اطلاقه وإن كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضاً فإذا جمعها المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم أن لهما معني أحداً فيه فاما أن يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأتي

الثاني قوله عبر مخلوق تبيين الاول (٢٦٤) (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذي فيه خفاء هذا

الحكم تشييعه في اللفظ (قوله استروطة وجود البعض) حق العبارة المستروطة وجود البعض (قوله على ماهو رأى المعزلة) متعلق بأوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقية لتغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالة مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي يلاحظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لابراد قوله ان للنفس الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسموعة أو الخفية أو الاشكال المنقوشة الا ان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضا انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ الخيل ولا الاشكال اذ ليس شي منها كلاماً لفظياً ظاهراً وان أمكن اندراج الخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

لا يدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لاعلى كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل الحكم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا للمركب من الاصوات والحروف المستروطة وجود البعض باتقاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن انصافه تعالى بالاعراض بمعنى الابداع صحيح وأما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الانصاف والقيام والتعيز وما يوم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتعيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأى المعزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله برد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم براد به حقيقة الوجود ولذا وصف بما هو من لوازم المحدثات براد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعين النفسي واللفظي قذا وصف بما هو من لوازم القديم براد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات براد به اللفظي أو المتخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهنا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن يعني الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوباً ومفروضاً وعفوضاً ومسوعاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومفروض ومسوع ومحفوظ باعتبار وجوده الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وأما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله براد به حقيقة الوجود ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الوجود في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به للعلاقة الدالية والمدلولة فلي هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو الخفية أو الاشكال المنقوشة فيثبت يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيداً خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعزلة فلا معنى لابراد قوله ان للنفس وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

حملة على اللفظي بل يجب حملة على النفسي وارثا لكتاب التأويل الذي (٢٦٥) ذكره المولى المحشي تأمل (قوله ولا

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم براد به الخ والله در من قسر قوله ونحقيقه
أي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام
(قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب
المصنف أن المعزلة لما تمسكوا بأن القرآن منصف بالوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون
حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو
بماز عقلي من قيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المني من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه
الوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وأما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الوصاف
والقرآن يطلق عليهما أما بالاشتراك أو بالحققة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث
يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه
تخصيص موسى عليه السلام بالكلمة له لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف
ما هو المعتاد خص به ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله فسمع موسى
صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن
بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعتنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وأما
قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والامام الغزالي
فهو يقول خص به لأنه سمع كلامه بالآزلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم
ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قبل اعتبار
العلاقة الخ) يعني أن قوله باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظي
لدلالة دلالة عليه واعتبار العلاقة بشعر بكونه متقولاً لا مشتركاً لأن المشترك هو الذي يكون معناه
متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع أن المدعى أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
واللفظي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي
بالنسبة إلى الناقل لأن اللفظ المنقول حقيقة في المنقول إليه مجاز في المنقول عنه بالقياس إلى الواضع
الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لأنه لو كان مجازاً في النفسي لصح فيه عنه بأن
يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندهم (قوله وخوابه الخ) يعني أن النقل
المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وزك حتم لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن
يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع
عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على
النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا متقولاً وأما قلنا النقل المعتبر في المنقول لأن في المجاز أيضاً
قلنا لكن مع عدم هجر المعنى الأول قال الفاضل الجلي برد عليه أما لا نسلم أن الهجر معتبر في
النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتغال اللفظ في المعنى الثاني حيث قال أن
تمدد معنى اللفظ فإن وضع لكل مشترك والا فإن اشتهر في الثاني فتقول ينسب إلى الناقل والا
حقيقة ومجاز انتهى كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الأول

يخفى أن هذا الوجه مندرج
في عبارة الشارح لا يخفى
أن ما ذكره الشارح هو كوز
التسمية لأجل حصول
سماع الدال بلا واسطة
الكتاب والملك أعني لأجل
هذا الخلق المختص
ولا يخفى في أنه لا يندرج
فيه كون التسمية لأجل
خارق آخر هو السماع من
جميع الجهات ولا ينفع في
الاندراج إطلاق عبارة
الشارح بحيث يمكن أن
يحمل شاملاً له إذا التسمية
لأجل أحد الخارقين
المذكورين لا يندرج في
التسمية لأجل الآخر
فليندرج (قوله وكلاهما
خرق للعادة) كل منهما
من وجهين أحدهما السماع
بلا واسطة الملك والكتاب
وهو مشترك بينهما والثاني
الخص بالأول كونه بصوت
غير مكتسب للعباد
والخص بالتالي كونه
السماع من جميع الجهات
(قوله مع أنه المدعى أن
كلام الله اسم مشترك)
كما صرح به الشارح أن
بقوله قلنا التحقيق أن
كلام الله تعالى اسم
مشترك الخ (قوله عندهم)

معاصر التبيين للكلام النفسي

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على أن مجرد الاشتهار ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب أن يكون مراد الشارح بالاشتهار الذي ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أي ثم قال الفاضل الجلي لو سلم أن الهجر معتبر في النقل فنقول هذا أي اعتبار الهجر في النقل وإن كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام التنسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظ الحادث (٢٦٦) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً (قوله ولفظ الكلام

مهجوراً على ما نفسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح أن اللفظ اذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل مناسبة فترجح أن كان مناسبة فإن هجر المعنى الاول فنقول والا فني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وإن كان معنى اللفظ متعدداً فلما أن يتخلل بينهما نقل أولاً فإن تخلل فلما أن يكون ذلك مناسبة فإن هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وإن لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة وإلى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاجابة الى النقل والاثبات قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لأن لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما قرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع بنافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المنسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باخبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لملاقة الدالية والمدلولية ولا شك أنه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيماً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلاً له يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل الحنفي والحق ان اعتبار الملاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً على ما هو المشهور قال في التلويح لما نذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر الملاقة أم لا اختلفوا الامر الظاهر وهو وجود الملاقة وعدمها فاجعلوا الاول منقولاً والثاني مرجحاً فلزم في المرجح عدم الملاقة وفي المنقول وجود الملاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء الملاقة كونه منقولاً مشهوراً

على تقرير الشارح كذلك) أي تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهذا لا خفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع في فروع الوضع ولا شبهة في أنه ليس مقهوراً من تقرير الشارح قال الكلام فيه ولذا خصه المولى الحنفي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعيين الخ) خبر لقوله معني قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور (قوله ولا شك أنه أي ذلك الوضع) قوله وضع شخصي لا نوعي وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلي يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

النوعي (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه مجرد كون الموضوع معيماً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينه البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما بينه شخصياً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفقود الاقتضاء ومشهور خبر ان واقتضاء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل الحنفي ما ادعى شهرة اقتضاء الملاقة المتقوية بل ادعى شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المتقوية لكن لقائل أن يدفع هذا بان ما نقله الفاضل الحنفي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار الملاقة وجود الملاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا ينبغي ان اثبات عدم ترتيب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المتراض الحاكم بكونه متقولا والنقل لا بد فيه من كلا الامرين اعني نفس الترتيب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى المحشي لهذا (قوله اسم اللفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع لفظ القرآن للتقدير المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القاعين بذاته تعالى او لكل منهما وفيه انه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لا حاجة الى كون للمعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد لكلامه الا يخل ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعاني ان كانت معاني باعتبار وجودها الخارجى فكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معاني باعتبار وجودها الملبى فبمى صور علمية وعلى التدبيرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته ويفهم من كلام المحشي فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل افاده الكلبي (قوله وان أراد به انه اسم لتويع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما قل من التلويع انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في القول وعدم وجودها معتبر في المرتجل واما ان وجودها يستلزم كونه متقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازى متقولا لتحقيق العلاقة فيه كما لا ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الانهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ) اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور ان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ لجواز ان يستعمل الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركاً لا متقولا كما لا ينبغي (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع الخ) يعنى في الجواب المذكور نظر لان المتراض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجاب مثبناً للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خطر القناد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذى لا تكلف فيه وبما حررتنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فكيفه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعنى ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون مآثره بل ما نزل على النبي عليه السلام كلاماً ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما قرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم لتويع القام بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته وكونه فرداً من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد واحد وان أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازانه بخصوصه فالملازمة مسلمة

لله أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات الخلق مثبناً له لا النوع الحقيقي المنطقي والافيلزم المائلة بين صفات الخالق والخلق ولا تصح المجانسة فضلاً عن المائلة كما لا ينبغي لكن اذا اتفت المائلة الحقيقية اعني الانحاء في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك الحق في حيزه من لزوم عدم كون ما بين الدتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه تأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لا يخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا ينصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لانهما (٢٦٨) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

ذلك النوع باحد الوصفين
التاسعين كل منهما من الافراد
فيجب ان يوصف باعتبار
الافراد المتصفة بهما بالذات
ايضاً بهما بالعرض ولكن
الحق ان النوع لكونه
عبارة عما يشمل جميع
الافراد والجميع من حيث
هو ليس متصفاً بشئ من
الحدوث والقدم لتكوينه
من الافراد المتصفة بكلهما
عدم الاتصاف ايضاً بشئ
منهما اهـ (قوله والفردين
الخاصين) أحدهما القائم
بذاته تعالى والثاني المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام
(قوله وفيه) أي في
المخلص المذكور سواء جعل
الكلام مشتركاً بين الشخص
القائم بذاته والنوع أو زيد
عليه اشتراكاً بين الفرد
الآخر ايضاً أعني المنزل
عليه صلى الله عليه وسلم
(قوله الا يرى أن
الصورة الخ) فيه بحث لان
المحققين ذهبوا الى ان
أجزاء الماهية كالجسم
والحيوان والناطق للانسان
مع كونها مختلفة الحقائق
هي موجودة في الخارج

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية
القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات
القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضاً مع انه لا يقول
بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قدم حيث قال
القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث لقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير
يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان للقراء
حادثه سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا
ظهر فساد ما قاله الفاضل المحنى من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له
افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة
بذوات الخلوقات فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل
الاماني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بأن يجعل الخ) أي لا يخلص
عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع
فحينئذ لا يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وانما
الحادث الجزئيات المشخصة بتخصات الحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً
بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه
السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون إطلاق الكلام
على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضاً يلزم أن
يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء
فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان
بناظره باعتبار تعلق قراءته به وفيه تأمل (قوله بشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون
التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم
والتاخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتيب مطلقاً بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض
الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضي لا تكون كلمات ولا الكلمات
كلما ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستجيلاً في حقا بطرق جري العادة لعدم مساعدة
الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها بجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذاتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضي بين الحروف القائمة بذاته تعالى
غير معقول لانه انما يتصور في الجسائيات دون المجردات والا لزم اقسامها الا يرى ان الصورة
القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضي وقد يقال في الجواب ان انتهاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتهاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

الفرق

بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان وأذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على
التفصيل ولو لم يكن لها ترتيب وضي في ذلك الانسان للموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتيب الزماني لكان ملغ قرآناً كما لا يخفى ههنا والحق ههنا مع الحق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة قينا وبين امره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بدخيلة اُحدها من الخلق بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآناً ومعنى كونه تعالى منكلاً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بأنه قديم لان القديم قسم الموجود الحارسي وان وصفت بأنها أزلية ويمكن دفعه بأن توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه في نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الأزلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

تدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور محتمل لو كانت تلك الالفاظ متباينة متغيرة بالذات واما اذا كانت متغيرة متباينة اعتباراً كما قال هذا الجيب فلا بل الحق انه اقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جعلها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات فلا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها السلي الأزلي فهي

الفرق وعدم الشعور به لا بنافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على الذي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي أو الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك المذهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل حقيقة ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكتابية واما التعدد والتمايز بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة كما لا ينفك ولا يتصور محتمل (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثاً البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الابداع والاحداث والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزويق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدءاتها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم ان يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين انحاء الدليلان. أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أعام هذا الدليل واتدقاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكتابي (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالفعل مثلاً قال المحشي المدقق وكالعلم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فن أبين الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلاه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً أنه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يؤم أنه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المتعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالأعراض الخلوقة له تعالى (قوله قادر عليهما) أي على كليهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله وأما تكوينة) أي تكون التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لا يخفى أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر آراً لا يكون التباين بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متباينين بحسب نفس الامر كيف سيصرح الشارح بضرورة تباين الفعل والمفعول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والفاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض للقدرة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب الله على ما ذكره الخشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لثمة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني أما لا نعم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينه فامر بمتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا يعني ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينتميه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لا نعم انه لو كان التكوين حادثاً لاحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود بائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض إنما هو لقيامها بمحاطها على ما قالوا من أن العقل يقوم لها وان وجودها في نفسها وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمات بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لا دلالة في كلام الخشي على هذه الحجية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شيء سوى ذات التكوين وأنه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم الصفات عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولاً بالحدوث

الذاتي الذي لا يذعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحجية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره

من ان وجود المرض في نفسه مقدم على قيامه بالخل كما سينقله فالصواب ان قوله ويمكن أن يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه انه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

(قوله فلا نصح به مخافة الاطناب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرقه والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان اراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان محتاج الى تكوين آخر وان اراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان اراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف الباري بذات التكوين ازلاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اهـ (٢٧١) ودفعه باختصار الشق الثاني بما

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجوده نفسه مقدماً عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الحنفي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الوجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عنه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدماً على وجوده تقيماً ذاتياً وهو لا يتلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاه التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يتلزم كونه واجباً لذاته ولا ند باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواضع وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه مقام بالجسم وللفاضل الحنفي بحث بالترديد يظهر جوابه عما قرأناه لك باختصار الشق الثاني يأدنى تأمل فلا نصح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قدماً لا متتابع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المتبع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بمون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا قوما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى حريان المتبع المذكور تأمل (قوله كانه اراد ما عدا الخ) يعني اراد بالادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو اراد الجميع وفي الامر على تعليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقة بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبسببه ولا التسلسل ولا تنفاه الحوادث عن التكوين لان اللازم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتناء دليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل بعم

فالمفروض وفيه انه انما يتم اذا لم يحجز القول بكونه تعالى موجباً في صفاته لكن في نحم ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه موجباً في صفاته كما ذهب اليه لفيف من أجلة العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المتبع المذكور) قد بزمه ذكره المولي الحنفي ان يقال لا نسلم انهما لو حدثتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لما يجوز أن يكون من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً ثم بوجود سائر المحداث ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله

من حيث انصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريئتهما في الإضافات بل عدم تمذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الإضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيعية (قوله أن التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني أن المقصود الأصلي للمعنى الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لأنه رد لنقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن (٢٧٢) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور مبناه والكشف عنه وبذلك يظهر

مغايرته للمكون والإضافة
التي هي تعلق بين المكون
والمكون تعرض المولى المحض
ليان مغايرته لهما أيضاً بقوله
فلا يكون عنه وقوله فلا
يكون ذلك المعنى عين
الضرب الذي هو أثره
(قوله بهذه الحنية) هي
كونه فاعلاً (قوله ويرتبط
بتوسطه) عطف على قوله
به يمتاز (قوله فلا يكون
عينه) أي عين المفعول
(قوله مثلاً نجد الضارب
الخ) أو رد عليه أنه أخذ
في المثل له قوله وإن لم
يوجد للمفعول فلا يكون
عينه وأخذ في المثال وإن
لم يتحقق منه الضرب فلا
يكون ذلك المعنى عين
الضرب الذي هو أثره
وهما متغايران فلم يتوافق
المثال والممثل ويمكن أن
يدفع بأنه إذا بين مغايرته

الحادث والتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر أن الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة
حقيقية إذ لو كان من الإضافات أنجبه أن يقال أنه يجب العدول إلى المجاز لتمذر الحقيقة إذ لو حمل
على الحقيقة لزم إما قدم المكونات أو تحقق الإضافة بدون أحد المتضامين وكلا الأمرين محال
(قوله ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال أن التكوين مغاير للقدرة
والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحنية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط
بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال أن هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك أن هذا المعنى متحقق
في ذاته وإن لم يوجد المفعول فلا يكون عنه مثلاً أما نجد في الضارب حين تصوره بحنية كونه ضارباً
معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وإن
لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة
أيضاً لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بطريق
الاجتناب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل قول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى
بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدماً عليها بالذات فكيف
لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا تدفع ما قال المحض المدقق من أن في هذا الكلام اعترافاً بأن
صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسبها في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لأنه إنما
يلزم ذلك لو كان استنادها إليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل إلى الذات المنتصف بالتكوين
والاجتناب بطريق الإيجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فإن قيل
إذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة إلى القدرة والارادة بل إلى سائر الصفات يكون
بالنسبة إلى نفسه أيضاً فيحتاج إلى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره وينسلسل أو يلزم تحقق
الفاعل بدون ذلك المعنى فلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج إلى
معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل قل عنه وأما أنه موجود أم لا فهو بحث آخر على أن
طريق وجود سائر الصفات أن استقام بوصول إلى أنه موجود أيضاً انتهى كلامه يعني أن المقصود
هنا هو إثبات المعنى المتأخر لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أنه أمسي اعتباري يعتبره العقل من
نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على أنه لو تم طريق إثبات

للضرب يعلم منه مغايرته للضرور أيضاً بالضرورة لأن مبدأ التأثير في شيء أقرب من التأثير من ذلك الشيء فإذا
كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للتأثير بالطريق الأولى (قوله وبما ذكرنا) أي من قيد صدور الصفات بقيد بطريق الإيجاب
(قوله لاسبها في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة أن ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم
فما أن يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالإيجاب والسبيل محال
(قوله يكون موجوداً بالنسبة إلى نفسه أيضاً) دفناً للترجيح بلا مرجح لكن فيه أن ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان
غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بتوسط

شيء أصلاً ذلك أن تجعل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي (قوله أدفع ما قيل) القائل بحراً بادي حيث أطن الشارح في عدم مغايرة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الخيال على مغايرته أياً منها بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولى بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجياً تقدر (قوله) وجه

وجود الصفات وزادها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لما إلا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه إلى اثبات وجود التكوين وزادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للمخالق إلا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكرناه أدفع ما قيل أن ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوي وحبوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسدوع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاستدراكه (قوله أو لكون المخلق الخ) يعني أن تكونه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون عادياً مثلاً تعلق التكوين بوجود زيد في الأزل في وقت كون الشمس في الأسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وإن كان التكوين متعلقاً به في الأزل (قوله وهذا هو السلب بالمتن) لا يظهر وجه الانسية فانه بمجمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فينبغي أن يكون إشارة إلى أن تعلقه حادثاً على حسب تجديد الأوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الأزل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فينبغي أن يكون تعلقه قديماً ويكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم إلا أن يقال أن الظاهر على الاحتمال الأول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لا نسلم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها إذ القديم ملا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يتصور منع الملازمة فإن التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند الفاتلين بحدوث التكون كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لأن قدم النسبة يستلزم قدم المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض إذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب الفاتلين بكون التكوين إضافة أنه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك أن ذلك يتعلق مقدم على وجود المقدور. ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الإضافات لافي كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب. على ما صرح به بعض الأفاضل في حل قوله ولما استدلت القائلون

(٣٥ — حواشي المفاتيح أول) ذلك التعلق الخ) وذلك لأن وجود المقدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح به الخ) أي بكون التكوين من الإضافات عند الفاتلين بحدوثه يعني أنه ليس المراد من حدوث التكوين أنه موجود غير أزلي بل مجرداته من الإضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدلت الخ) حيث قال وهم (يعني الفاتلين) الشيخ الأشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه أنه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

تزييه كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفا لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فمن قال صفات النفس
حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الاشعري فإن أراد هذا المعنى فذلك والا فقد افترى عليه اه (قوله على ما هو مسلم عنده)
من أنه يحتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي منه قول

الشارح الخ) وذلك لأن
الشارح جعل المشار اليه
بهنا سبباً للقول بالإشارة
إلى الرد على من زعم قدم
بعض الأجزاء ثم أثبت
السياسة المذكورة بقوله
والأفهم أنما يقولون الخ
وحاصله أنه ينتفى الرد
المذكور بانتفاء المشار اليه
بهنا فلو كان المشار اليه
كون المراد بالحدوث ما
لوجوده بداية فظاهر أنه
بانتفائه ينتفى الرد المذكور
لأن الزاعم قائل بالحدوث
بمعنى التعلق بالغير وبالقدم
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
فلا يحصل الرد بانتفاء المراد
المذكور بالحادث وأما إذا
كان المشار اليه بهنا ثابتاً
اختيار الصانع كذلك
فلكونه غير ظاهر الارتباط
والتعلق بما يقوله الزاعم
من قدم بعض الأجزاء بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا معنى
عدم تكمونه بالغير لا يظهر
من انتفائه انتفاء الرد المذكور
هذا ما أراده وفيه أنه كيف
يتصور كون ثبوت اختيار

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين
بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه
القدم أو الحدوث فيصح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني
في الوجود فيستلزم الحدوث البتة إذ لا معنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله
وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والفرض منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم
مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين
عدم التعلق مع أن عدم التعلق مما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد
سلم المترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون
الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب التزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو
سلم عنده وإن كان قاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول إن الاحتياج
لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات
مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخ في توجيه الملاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد
المذكور جواباً التزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمعجب
حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى
عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشروع نظائره توسيماً للدائرة فلا
معنى للملاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً
بالعدم ومخرجاً من عدم إلى الوجود وبالقديم خلافه يقال إن التخصيص على كل جزء من أجزاء
العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالميل إلى الصورة لأنه إذا كان معنى الحادث
ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من عدم إلى الوجود فيكون رداً
على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان منتهى المحتاج إلى الغير في
الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه
أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا
ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء
من أجزائه مالم يثبت أن إضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الانتدفاع
ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه
يأتي منه قول الشارح فيما بعد والأفهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على
أولي الأفهام (قوله جملة بمضمون من تمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير المسكون

الصانع سبباً لرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسلم الأول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب انتفاء الرد على كلاما
انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإيجاب والصادر بالإيجاب
قديم بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

(قوله وكذا المكون منفك عنه في الجز) لان المكون متعززون التكون (٢٧٥) الذي هو صفة الواجب تعالى

(قوله لاها) أي صحة
الانفكاك ومعنى موجوده
متحققه وهو علة غوله لا يفيد
(قوله حال كونه
اضافه) تقدمه يستلزم
قدمها (قوله فان المكون
حال بقائه الخ) فتحقق
انفكاك المكون في الوجود
عن التكون في تلك الحال
وكذلك المكون منفك عن
التكون في الجز أيضاً حال
الحدوث اذ التكون الاضافي
القائم بذاته تعالى غير متجز
بخلاف للمكون وذكر هذا
السبب سابق كلامه ثم
وجه عدم وجود التكون
وعدم تحققه حال بقاء
المكون ان التكون من قبل
الفعل أي التأثير وهو غير
قار الذات كايين في مظهره
هكذا فرد الفاضل جرد
الرسول موافقاً لما حققه
السلكون وعندى ان
في انفكاك المكون حال
بقائه عن التكون بحث وجيه
يعلم من علة الحاجة الى
الصانع على ما هو التحقيق
الحقيق بالقبول (قوله
ولا شك انه لا معنى الخ)
وذلك لانما بقنا الكلام
على ما ذهبنا اليه لا على ما

كلاماً مستقلاً يانا للمثله التي اختلف فيها الماتريديه والاشعرية حيث ذهب الماتريديه الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة
في اثبات هذا المطلب إنما تثبت للفايزة بحسب المفهوم لا التحقيق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من تمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكون وحمل الغير المذكور فيه على الغير
المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الجز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكون قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكون ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة أن نعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الجز فلا يكون
التكون اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وان كان اضافة
لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون
المتنسين (قوله وليس بشئ الخ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك مع
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكون عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة
الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكون فلا يتم الجواب
عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن نكون صحة الانفكاك
في جانب التكون مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بعدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لاسلم
انه يلزم من قدم التكون قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال أنا لاسلم صحة الانفكاك
بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشو ما ربية على انه
لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل
جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في
وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لا يكفيه الخ) منع الملازمة التي
ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيراً يعني أنا لاسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيراً لان كونه
اضافة إنما يستلزم لزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه
اللزوم من جانب واحد كالمرض الجزئي مع الحبل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
جانب المرض والصفة متحقق مع أنها متمايزان للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المتع لا يضر اذ
يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالضرب والا لا تمتع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين (قوله والصفة
المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبسده وخالفاً وازناً

ذهب اليه ولا على ما هو متفق عليه بقنا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا الصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد
قائماً أو قاعداً مثلاً

(قوله فلا يرتد ما قاله الفاضل الجلي) ونحو عدم الوجود ان العرض من الموجودات الخارجية وجزائرها بالصفة الحديثة الامور
الاجابية الاعتبارية الثابتة له (٢٧٦) تعالى بالقياس الى الخلقات وعدم الشمول حيث لا شبهة فيه (قوله قال في شرح

وحيثاً وميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرتد ما قاله الفاضل الجلي ان الصفات الحديثة داخلية في
العرض قد ذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الاتصال من
كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جمل قوله وهو غير المكون
من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مقابلة
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن واقعته
مبدأ الفعل ولذا جملة صفة أزلية واللازم من الدليل هو تفار الفعل الذي هو أثره للمفعول (قوله ولو
سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفساً كما عن
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون متغيراً
للفاعل أيضاً لان الافسكالك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم ان
يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما نقرر غدهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى
عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما جادل الدين بحسب
المفهوم كما تفصح منه الدلائل للمورد في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلها
اراداً على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على
ما قاله الحنفى المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يتأثر بالمفعول من الشارح
وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه
ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين
المكون وانه اضافة والفرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل متغير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي يمكن ان
يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل وينبذوه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان ينهل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدؤه على ماسر واما مجازاً بذكر اللازم واردة المألوم ويكون قوله كالضرب تظييراً لا تشبيهاً حتى
يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للمثل له (قوله وقد عرفت
آفاقاً جواب الخ) لعل هذا الجواب من الحنفى مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح
نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان محجة الانفسكالك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله
والصفة الحديثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا
يخذور في مقابلة الصفة الحديثة مع الذات انتهى كلامه والاضطرار يقول فان قوله على ان عدم الغيرية
لا يكفي لزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان
الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحديثة لعدم الصفة الحديثة
لذاته تعالى والا لزم كونه محلاً لحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبهذه وجهياً
وميتاً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاجتناب اليه) يعني ان احتياج

المواقف الخ) دفع ثبوت
عدم كون تلك الصفات
غيراً لكن يلزم منه ان
لا تكون الغيرية من الصفات
الثبوتية المنقضية لوجود
الموضوع وهو خلاف المشهور
الا ان يكتب بالوجود النفي
الامري (قوله باحثاً على
توجيه الشارح) أي نقول
المصنف وهو غير المكون
عندنا بما يحمله على انه كلام
مستقل يثان المسئلة الى
احتياط بها بالساريدية
والاشعرية وسحق الغير على
المعنى لثبوت لا الاصطلاح
(قوله ان التسليمين) أي
ما ذكر في حيزها أعني
قوله فلا يكون غيراً
(قوله يلزم ان يكون متغيراً
للفاعل) أيضاً اذ الوارد هما
لأنفس التسليمين (قوله
ان التسليمين غير وارد)
أي ان شيئاً منهما غير وارد
ويحتمل ان أصل التبخ
غير وارد بنسبة الثانية
ثم حصل التحريف (قوله
بذكر اللازم واردة
المألوم) فان فعل المبدأ
يستلزم تفعل المعنى الاضافي
اذا هو مفسر في التكوين

بعداً اخراج المعلوم من العدم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تظييراً) أو المعنى أن المكون
مبدأ الفعل يتأثر بالمفعول كما أن الفعل يتأثر بالمفعول مع المضروب

(قوله فيكون مستتباً عنه الخ) قال الفاضل الكتبوي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الموجود بأن نفس المساهبات مجعولة وبعد ذلك لزوم التقدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر. لم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستثناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل أنه (قوله فيكون هذا الكلام الزامياً) لأن القائل بالعينية يبنى كون التكوين صفة حقيقية على ما مر (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لأن الفعل يتأخر المقول كلما الزامياً (قوله أما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الإقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله فإلغى أنه أقدم الخ) هذا المقام مما يجب فيه الإعلام ونحن نقول بأفاضة العلم لا يخفى أن كون التكوين عين المكون لا ينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تابعاً

لارادة الواجب تعالى
الابرى ان القائل بالعينية
قائل بتوقف وجود
الممكنات على ذات الواجب
تعالى حيث يقول لو كان
التكوين عين المكون فاما
ان لا يتوقف وجوده
بالتكوين الذي هو عينه على
ارادة الواجب تعالى إياه بأن
يستقل بذاته في كونه عين
التكوين وموجوداً فيلزم
التقدم والاستثناء عن الصانع
أو يتوقف على ارادة
الواجب تعالى بأن يكون
ذاته مشروطاً بالارادة في
كونه موجوداً بالتكوين
الذي هو عينه فيلزم الامر

المكون الى الصانع إنما هو في التكوين والايجاد فاذا كان الایجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجود غيره يكون الایجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقدماً لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالایجاد إشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً (قوله التقدم اما أقوى الخ) يعني ان التقدم اما مأخوذ من التقدم اللغوي وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية ببش بودن فالغنى أنه أقدم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من التقدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق القدم فالغنى أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين اذا كان نفسه يكون قدماً الا أنه لا يكون قدماً كالواجب لانه قدس بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قدماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذي وجوده يقتضي ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وإن كلن اخلو عن الوجود فيها محالاً في الخارج فتدبر ولا تفتت الى ما قال الفاضل الخشي من كون الواجب أقوى قدماً محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يبنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصح دليلاً على كون صالسه قادراً مختاراً بحكم يدعونه الاصحاب من الضروري

الثاني أعني أن لا يكون للمخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه اذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق - واه كان المكون قدماً أو حادثاً وبهذا البيان اتدفع عن الشارح والمولى الجبالي أمور الاول ما أورده قول احمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حيث لا يكون حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل ممسح والمتمم ليس بتدور - والثاني ما أورده على المولى الجبالي من أن التوجيه الاول في قوله أقدم من التقدم بالمعنى اللغوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ غلط على قوله أن يكون المكون معكوماً الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم التقدم - والثالث ما أوردها عليه من أنه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره الخشي في دفع الثالث فليس بشيء قطعاً لان ملاحظة الوجوب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدسهما هنا وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكنا يجب أن يفهم هذا المقام ولا يحذور

هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفاعلين المذكورين لا على التعمين لا كليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومعنى هذه التبعات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجوده هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذا الإرادة است بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى محبة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى محبة الفعل والترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقة لكنه لا يدفع الإيراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

الوجود فلا يدفع به الإيراد الأول أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فإنه محار الأنعام أفاده الفاضل الكتبوى (قوله فإنه إذا كان موجباً الخ) فإن القول بأن الصادر هو الأصل يقتضي أن هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لا نعلم أنه إذا كان موجباً لم يكن هناك الوجه واحد إذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز أن يصدر الأصل من الوجوه الممكنة بالاجباب

فإنه إذا كان موجباً لم يكن على الوجه الأصلح بل على الوجه للتعين الذي لا وجه وراءه هذا لسن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصاً إذا ادعى الخصم أن مبدأه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه إلا كل غير منسوع لأنه لا بد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الوساطة) بأن يقال لظلم العالم على الوجه المذكور إنما يدل على كون مؤثره مائلاً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك إذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الإيجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده إلا بطريق الاختيار غير تام لأنه معنى على إثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جسداً بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الأكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر يحدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجد فبقي أن يكون إما حال الحدوث أو حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر وفيه أنه لو سلم لاستلزم أما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الأمرين مشكل (قوله يشير إلى أن الرتبة الخ) أي يشير بتفسير الرتبة بالانكشاف إلى أن الرتبة مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرتباً لأن الانكشاف صفة المرتبة والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص رتبة الرتبة وأما حمل الشارح على الأول مع أن الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولأنه المتنازع فيه لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرتبة وأن كان كل منهما لازماً للآخر فعلى هذا يكون قوله وإثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أي

خصوصاً إذا رجحه تناسب التكافؤ (قوله واستدل عليه) كون أي على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام على دليله إلا في هذه المقدمة وقوله لأن تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لأن شقاً رابعاً لم يذكره المستدل وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر إليه أزلاً بأن يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه أنه لو سلم الخ) نقض إجمالي بأن هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الخ) أن كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) أن لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البسوى على الغير المصطلح لا يدفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الروية إلى المفعول فالتبادر من المركب الإضافي أعني روية الله المعنى المبني للمفعول وإن كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعنى المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وإن كان كل منهما لازماً للآخر) فإن روية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرتباً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء مثبناً) أي في نظر العقل والقوي الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحقق من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي هنا (٢٧٩) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالثقل واما الثقل بالجنسية ونحوها فاجوابه هو اناسنا ان العقل اذا خلى وقته لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسمته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يتم برهانه على امتناعه فبقى على الجواز الاصل وهو يكفي هنا (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريدان قوله لانا تفرق الخ علة لزومية الالعيان والاعراض لالان قاطعون برويتهما وان المراد بروية البصر روية البصر للالعيان والاعراض لالشيء آخر بمرئنة مقابلة لرويتهما باستعمال البصر ولاشبهة في ان عمول الكبرى أعنى قوله فيها مرئيان عين المدعى الذي هو روية الالعيان والاعراض (قوله لدخول الدم في مفهومهما) ولاشبهة في ان الدم غير مرئي (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئياً (قوله الى ان المرئي هو الاعراض الخ) قال

كون الشيء مثبناً لكن قوله فيما بعد وثنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمحمد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا ونمضنا كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا للمبتين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين سيما بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخليه هو الامكان المفسر بتجوز ذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كيباً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخليه وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بإمكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخليه لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسماً مكيفاً بالموارد التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه أما النزاع في الامكان الثاني المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخليه علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يتم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخليه كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يترضوا لاثبات الامكان الثاني في سائر السميات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فليبه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أي ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزءاً من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الالعيان والاعراض لانا تفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكما كانتا مفروقتين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساد ما أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعنى كون الالعيان والاعراض مرئيين فانا تفرق باستعمال البصر بين الاعمى والقاطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول الدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز ان يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك بفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الالعيان والاعراض وهذا القدر يحصل المطلوب وبه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الالعيان والاعراض ضرورياً محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من المفلاة الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكم الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافاً بالذات عند البصر كما اذ رأيت شبحاً من بعد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حيث اراه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الاعيان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق (٢٨٠) العام تحقيق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لأنه سيجيب عنه بقوله

قلت الخ (قوله انما يدفع النقض الخ) يعني ان لنقض الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالمادية والمعلومية أو لا تين منها فقط كالتحقيقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة روية الواجب تعالى على ما لا يخفى (قوله لا ينظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لا يفتاء كلام الشارح الى قوله أوجب بان المراد بالعلة متعلق الروية والتأثير لها على أنه كان المراد بالعلة المتعلق لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع بيان هذا المراد لان المسترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وإضا قوله قالوا احد النوعي قد يعمل بالاختلافات الخ صريح

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر مخوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للتحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحداً منها قال الفاضل الحاشي في كون وجوب الوجود علة للروية لا يضر المثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لاسم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعية الوجوب وأوجب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفاهيم بأسرها كالمادية والمعلومية لا المفاهيم الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتحقيقية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم مادة الشبهة ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحادث ونسأري طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتيها وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الحاشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية يفقد شرطاً أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعية ذلك الامر ولا شك أنه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضاً لو عللت الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تمثيل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة هنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فتبوة فرع ثبوت المثبت له فلا ينصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قبل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل للذكر انما يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت

في ان مراد المعارض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علم قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من خير ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعارض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لعلية الوجود
الصحة الرؤية سواء كان أمراً عديدا كالحديث والامكان أو وجوديا كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان
ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لکن يدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية
العدم لعلية الوجود والصحة
الرؤية ويشترط ما ذكرناه
نقط لا يقتصر فيما نقل عنه
(قوله شرطا للوجود)
أي لعلية الوجود لصحة
الرؤية (قوله بتقدير الدليل)
بمعنى انا تأخذ في الدليل
المذكور مجرد ان غلة
الرؤية أمر مشترك بين
الاعيان والاعراض بحسب
الواقع وهو الوجود ولا
تأخذ فيه الكلية القائمة
انه لا بد للحكم المشترك
من غلة مشتركة (قوله
أجيب بان المراد الخ) لقائل
ان يقول لا يلزم من كون
هذا الجواب جوابا بتحرير
الطريق السابق كون جميع
الاجوبة المذكورة عن تلك
الاعتراضات ايضا كذلك
وما ذكره المؤي المحشي
لا يدل الاعلى كون الجواب
عن الاعتراض الاول
بحريرا للطريق السابق
افاده الفاضل عبد الرسول
(قوله لرؤية الجوهر
والعرض) التعرض لها في

غير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناش باحتمال أن يشترط عليه الوجود
بكل ما يخص بالمكان انتهى وبين هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا اليراد من أنه
قد صرح الشارح بان المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا
معنى ما ذكره في شرح المواقف وبؤيد ما ذكر فيه أيضا أن المراد بعلقة صحة الرؤية بما يمكن أن
يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعم أيضا
بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المعلوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع
اليراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على أن حمل
العلة هنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود
الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطلوبة تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع
وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا أو من
خواص الواجب مالم لا يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط
أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب القئات مع قطع النظر عن الامور الخارجية
(قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين
الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية
الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض
المذكور بقوله قالوا احد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ
خلاصته انا لا نعلم أنه لا بد للحكم المشترك من غلة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحدا
نوعيا فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي غلة مشتركة ودفعه انما يكون بانيات المقدمة المتنوعة وهي انه
لا بد للحكم المشترك من غلة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت قانه انما يدل على أن غلة أمر مشترك
في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتقدير الدليل وهو شائع فيما بينهم
وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يتدفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث
اذ قوله بان المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على
أن الجواب بتحرير للطريق السابق بحيث يتدفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف
على قوله لا يدفع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض
ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلوم اذ يكفي أن يقال اذا رأينا
زيداً لا ندرك منه الا هوية بما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه
من الجواهر والاعراض فلم أن متعلق الرؤية أولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين
الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٦- حواشي المقائد أول) قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولا اشتراك الصحة الخ) التعرض
لهذا والاستلزام الاتي حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من غلة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض للاستلزام الاشتراك
في المعلوم الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالظاهر الاقتصار على التعرض للاستلزام المذكور

(قوله بان تلزم صحة ملموسية الواجب) أوجه الفاضل الحشي بقوله كما أنه تعالى جاز أن يكون مزثيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة الالامية لا في مكان ولا في جهة ولا بماسة بين الالامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك (٢٨٢) الالامس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين الالامس والملموس فلا تقصر

بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكوراه (قوله والانصاف الخ) من تسمية قول شرح المفاسر قال بعض المحققين قد أطلق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والاعتماد في ذلك هو الجمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازندراني فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعلق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم أنه يؤخذ من هذا السر جواب الايراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

الحشي والفاضل الحشي هنا كلام لا طائل نحته كما يظهر بآدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والمساواة فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المدعومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالي لا يتكبد به على تفصيلها فان مراتب الاجالي متفاوتة قوة وضفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم قانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما نقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تتركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض قانا نميز الرطب عن اليابس واخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل الحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بالاتفاق على ما حررنا فان تم في الموضوعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأن تلزم صحة ملموسية الواجب فان ما نقرر من الشيخ الاشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك باللمسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة الالامس الا انه لم يرد النقل بالالامس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعة وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله رد عليه أنه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان عدم المعلول انعدم العلة والعللة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتعة مغلقة بالاستمرار الممكن والسرفي جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أحيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع

والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعلق والارتباط به بشار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله احيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي النصف بالامتناع أيضا كما لا يخفى

(قوله وما الرد إلخ) أي الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استقرار الحيل فإنه يمكن صرف غير تمتع لا بالذات ولا بالنبر (قوله لأن استقرار الحيل حين إلخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ إذ لقائل أن يدل قوله وحين تعلق إلخ مع تعلق إرادة الله إلخ على أن له أن يقول كما (٢٨٣) أن كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وإن لم تكثر كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أنه إن أراد بقوله إذا الارتباط والتعلق بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض أن المتغير في الارتباط وقوع المشروط في نفس الأمر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده إذ المراد بقوله فإنه يقع المشروط أنه يقع المشروط في نفس الأمر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط إذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون قائدة في الارتباط والتعليل وإن أراد به أن المتغير في الارتباط وقوع المشروط

عدم علة ليس كذلك بل التعليل بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالنبر فإن استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما واجب وعدمه يمتنع بوجود الواجب وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الحيل فإنه يمكن صرف غير تمتع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بأن التعلق عليه استقرار الحيل بعد النظر بذليل الفاء وحين تعلق إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وإن كان بالنبر فليس بشيء لأن استقرار الحيل حين تعلق إرادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وإنما الحال باستقراره مع تعلق إرادته بعدم الاستقرار كما يوضح عنه بيان الشارح قال القاضل الحنفي والحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح أن يقال إن عدم العلة لعدم المعلول وليس بشيء إذ لا شك في صحة قولنا إذ اتفقت اللازم اتفقت الملزوم مع أنه قد يكون الملزوم يمتنع الاتقاء قبل أن سلبنا أن الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما أن يقع المشروط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وإيراد الشرط والمشروط وفيه بحث إذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (قوله منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري إلخ) يعني أن الرؤية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حصلاً بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أدنى النظر إليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بأن النظر إلخ) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمنه وليس كذلك فإن النظر الموصول إلى نفس في الرؤية لا يحمل سواء فلا يترك بالاحتمال (قوله مع أن طلب العلم إلخ) علاوة أي على أن طلب العلم الضروري يدل على أن موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة منع أنه يخاطبه وذلك غير معقول لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه أن المراد إلخ) أي يرد على العبارة أن المراد بأدنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فإن من يخاطبنا من وراء الجدار إنما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل إن أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بينهما وإن أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان أمكانه في حقه تعالى ولزومه رؤيته وعدم لزومه مخاطبه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرتبة بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

في نفس الأمر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فموضوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر في الارتباط وقوع المشروط مطلقاً وإن لم يقع الشرط وهو بهدم التعليل والارتباط وإن أراد أنه لا يفرض وقوع المشروط كما يفرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الأمر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط في نفس الأمر بدون وقوع الشرط بل إنما يلزم وقوعه في نفس الأمر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

(قوله أي نعم الخ) شرح
لكلام المحشي الخيالي
وجواب عن الاشكال الذي
أورده الشارح على المعزلة
الذين منعوا بطلان تعالى
الدليل مستندين بأن موسى
عليه السلام ما سأل
الرؤية لنفسه بل السؤال
كان لأجل قومه وأبطل
الشارح هذا الاستدلال بأنه
خصوص الفساد وأجاب
المحشي الخيالي عنه باختيار
شق ثالث أعانة للمعزلة
والمفهوم من كلام السيلكوني
اختيار الشق الثاني وهو
المحذور وهو كون السؤال
عينا لا يقال أن المحذور
ليس يندفع لأنه على تقدير
عدم توقف علمهم بالإمتاع
علي أن يصدقوه في حكم
الله تعالى بل تراني نسؤال
موسى يكون عينا لا ما قول
أن السؤال لاستماعهم أخباره
تعالى باستماع الرؤية فيحصل
الفائدة ولا يكون عينا
(قوله لكن الظاهر من
مذهبهم الخ) لقائل أن
يقول مرادهم بكون
الادراك البصري مشروطا
بالشروط المذكورة أن
الادراك الذي يكون بدون
تلك الشروط ليس ادراكا

تعالى لأنه قادر على أن يخلق في العبد علما ضروريا به وبته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخفق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فإن الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية
يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وإن كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل
العقل وبما قلنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الإجمالي فهو
حاصل في الخطاب أيضا وإن أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور إلا بطريق الإحساس لأننا
لا نسلم أنه لا يتصور بدون الإحساس إذ ليس للأحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى
على القاعدة المختارة من الشيخ الأشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الإحساس كما لا يخفى (قوله روي أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي أنه تعالى أمره أن يأتيه
في سبعين من بني إسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنين فقال ليخلف منكم رجلا فتشاجروا
فقال أن لمن قدم أجر من خرج فقدم كالب وبوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من
الحيل غشي غمام فدخل موسى عليه السلام الفمام وخروا ساجدا فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه
السلام بأمره ونهايه ثم انكشف الفمام فأقبلوا عليه وقالوا لن تؤمن لك حتى ترى الله جبهة
كذا في أنوار التنزيل (قوله فلم أتهم ارتدوا الخ) أي فلم من هذه الرواية أن هؤلاء السبعين
الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من أختار المؤمنين فلا يرد الاشكال
الذي أورده الشارح أصلا لأننا نختار أنهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بالرؤية على أن
يصدقوه في حكم الله تعالى بل تراني لأنهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر
من جانب قدسه تعالى بل تراني كما سمعوا الأوامر والتواهي حين السجدة وغشي الفمام لم يتوقف
على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن تؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقب وما قيل أن السبعين وإن سمعوا الجواب لكن موسى
عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فبأنه لا نسلم أن
كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على أخبار موسى عليه السلام فإن فيه علامات وقرائن
دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما منع
بخطري الليل وذهني السكيل في رجسة حل الاشكال الجليل والفضلاء في توجيه مقالات كلها
تصغات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا تراعى انما
هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يخلق بذاته
تعالى هذا النوع من الرؤية ويكشف عنه كالبصريات الجيبانية أو لا يجوز فتدنا أنه لا يجوز
ذلك ولا تراعى لنا معكم في هذا النوع الأخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والملازمة بالبراهين
والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وهذا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم
بعدم تراعى في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري
بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الإدراك البصري
مشروط بالشروط فالزاع إذن مضوي لأن العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون
توسط الأبصار وعندنا الرؤية هو الإدراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم يكرهونه لتوقفه

بصريا عندهم ولو كان للإبصار دخل فيه ولو سماه غيرهم إدراكا بصريا رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية عندهم

(قوله بمحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والحق الخ (قوله الأبري الخ) (قوله الجواز أن يكون عدم مدح المدح بعدم الرؤية لاشتماله على التنبؤ) (قوله فيفيد ذلك التنبؤ المدح) (ضرورة أن ما كان نفسه صفة نقص يكون تقيده صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الأوصاف التي لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصدد ما يقتضيه ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون تقيدها صفة نقص لا يقال تجزم يكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المتعارضة مستلزمة للمنافاة والحصول في مكان الذين هما إمارة الأحداث والامكان فيكون تقيدها صفة كمال لاننا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الأبري ان التنبؤ والباء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل اقادة بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي العلم

النافع الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالحلق يمينه (قوله مما أتى به) أي لما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أعماله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله أمّا الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي يجب في الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

ولا يبعد أن يجعل عنوانا
الناقص والكامل مشعرين
بذلك (قوله ولذا) أي
ولأن العلم بالعلم ضروري
بعد التوجه قبل أن العلم
الضروري قد يكون تابعا
للعلم النظري مع أن كون
النظري مكنسباً من
الضروري يقتضي أن يكون
النظري تابعا للضروري
(قوله والا لزم التسلسل
في الإيقاعات) لأن الموجود
في الخارج إما واجب أو
ممكن ولا شبهة في أن ذلك
الأحداث والإيقاعات ليس
واجبا فيكون ممكنا والممكن
الموجود لا بد له من علة
والأحداث المتعلقة بهذا
الأحداث أيضا كذلك
وهكذا فيلزم التسلسل
(قوله إضافة المصدر إلى
ضمير الخطاب) لأن ما
تعملون في قوة عملكم
فالمصدر وإضافته حكيم
فهو المراد بإضافة المصدر
فاندفع ما قيل ليس في
الآية إضافة حتى يتصور
حملها بمعونة المقام على
الاستغراق (قوله قلها
وموضوعة في الأصل للمهد)
لأنه أن يقول لم لا يراد

بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصاً أو كاملاً أمّا الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر
والله الموفق (قوله وبه يدفع ما يقال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في
حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع
ما قيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم ببلده أو يجوز أن يكون له شعور
وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات
وهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركة أصعب يتأمل في
تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار
ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل ههنا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني
المعمول فيصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدرى أعني الإيقاع والأحداث أمر اعتباري لا تحقق
له في الخارج والا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل إضافة المصدر إلى
ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الإضافة للمهد على
ما بين في موضعه إذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود إذ لا شك أن المعمول يصدق على
مثل السرير بالنسبة إلى التجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه معمول التجار باعتبار أنه
تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون
الإضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو
إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى وأرد على المعزلة إذ لا خلاف لهم في أن
أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وإنما الخلاف فيما يقع بكسب
العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
قبل الحاجة إلى حمل الإضافة على الاستغراق لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو
لا يصدق على مثل السرير فإنه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل
بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
ينهم بلا قرينة تدل عليه في المقصود بلا ريب قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود
أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمعمول
على هذا المعنى لا يشمل التوليدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن
يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وبحمل الإضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة
والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة)
يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستغراق بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة
موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة فإنها موضوعة في
الأصل للمهد إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستغراق هنا من استعانة المقام (قوله
وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل
تكلفاً بخلاف جعل ما معدومة فترجيح الشارح ما المعدومة بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير

بها المعمول المخصوص المتنازع فيه للترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا تخرج الإضافة حيثئذ
عن أصل وصفاً ويتم به المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أي من قوله ثلاثا يحتاج الى حذف الضمير (قوله كيف الخ) أي كيف يصح التخصيصان المذكوران
 والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذي هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متعينان فاشار
 الى انتفاء الاول بقوله اذ لا قرينة تدل على التخصيص والى انتفاء الثاني بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتمدن الخ

(قوله في مقام المدح) هذا
 خلاف ظاهر كلام المحقق
 الخيالي اذ الظاهر ان هذا
 المقام اشارة الى ما ذكره
 من كون الخلق مناطا
 لاستحقاق العبادة فيكون
 هذا منعا لما ذكره الشارح
 رحمه الله سابقا من كون
 قوله تعالى أفن يخلق كن
 لا يخلق في مقام كون الخالق
 مناطا لاستحقاق العبادة
 (قوله المذكورة بقوله الخ)
 أي ذكر أ حكيم (قوله
 باعتبار المحلية) أي لا باعتبار
 القاعدية حتى يشترط فيه
 التأثير والاختيار (قوله
 قبل هذا الخ) هو اعتراض
 على الجواز الاول (قوله
 هذا الجواب) يعني به الجواز
 الثاني (قوله ولما لم يتوقف
 الخ) كان الاظهر ان يقول
 ولما اشتمل خطاب التكوين
 على أعظم الفوائد وهو
 الوجود لم يتوقف على
 الفهم فجاز تعلقه بالمعذور
 (قوله غنيلا الخ) يعني انه
 استعمال غنيلة شبهت هيئة

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى
 لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحقق أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد
 على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أي قد بوجه من جانب المعزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق
 خلق الجواهر والمعنى أفن يخلق الجواهر كن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد
 بوجه أيضا بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على
 التخصيص كيف وجعل الخلق المتمدن منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد ان من
 اتصف بالخلق مطلقا ليس كن لا ينصف بالخلق (قوله وينمون كون الخلق الخ) يعني ان المعزلة
 لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة وينمون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق
 العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب وينمون ورود الآية السابقة
 أعني قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختياري
 البتة) لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا
 يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد أفقوا على أن ما وقع به
 التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن
 يمدح الخ) حاصله انما لا سلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم
 والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب
 على الانمال المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف له في خالص
 حقه فلا يسأل عن لبيهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما
 لا يقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقبل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استصحابيا والذم
 اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا بنفع الجبرية أيضا فهو علينا لانا
 من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى
 أجرى عاده الخ) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عاده في تكوين الاشياء بأن
 يكونها بهذه السكدة وان لم يتمت تكونها بنورها والمعنى نقول له أحدث فيحدث غيب هذا القول
 لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
 فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف
 خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعذور وانما قال
 الشارح لا يبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الابدان وسهولته
 على الله تعالى وكمال قدرته غنيلا للتأنيب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

حصول المراد بعد تعلق الارادة بالاهل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع غيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصورة
 الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفردا
 فكان أصل الكلام هكذا اذا أراد شيئا فيحصل عليه دفعة فكذا بقوله كن فيكون ثم حذف للمشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كان
 الاستعارة الغنيلة البقية بلاغة القرآن وأدله على كمال قدرته اختارها السيلكون على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكتبي

(قوله في العالم العلوي)
 أراد به عالم المجردات
 ذاتا وفعلا المسماة بالمعقول
 النقلة عندهم (قوله أحدها
 اللغوي) يعني أعام الشيء
 المدرج فيه الحكم والخلق
 والامر والاعلام والتبيين
 (قوله مصطلح الاشاعرة)
 يعني الإرادة الأزلية
 المذكورة (قوله مصطلح
 الفلاسفة) يعني مبدأ
 وجود جميع المخلوقات
 على الوجه المذكور (قوله
 ستة معان) الخلق في
 قضاها سبع سموات
 والامر في وقفي ربك ألا
 تسجدوا إلا إياه والحكم
 في وأقض ما أنت قاض
 والاعلام والتبيين في وقفي
 إلى بني إسرائيل الآية
 وهذه الأربعة كلها لغوية
 والاثنتان الباقيتان هما
 المصطلحان المذكوران
 ومنشأ اثبات الأربعة
 اللغوية عدم التنبيه لها
 ذكره الشارح في التلويح
 من أن المعنى اللغوي ليس
 إلا الأعام والمذكورات
 من شعبه وتعاريفه (قوله
 عن أصل الاعتراض) أي
 الذي ذكره الشارح بقوله
 لا يقال الخ

في حصول الأمور به من غير توقف وامتناع ولا انتقار إلى مزاوله أمر واستعمال آلة وليس ههنا
 قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة كذا
 ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * قضاها سبع سموات) قال الشارح
 في التلويح التحقيق أن القضاء أعام الشيء أما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تعبد إلا
 إياه * أي حكم أمر فعلا كما في قوله تعالى * قضاها سبع سموات * أي خلقهن وأتفن أمرهن
 انتهى كلامه فعلم مما ذكر أن ما وقع في شرح العمدة أن القضاء بذكر ويراد به الأمر كما قال الله
 تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه * أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى *
 فأقض ما أنت قاض * حيث جعل إرادة الأمر معنى مغايرا لإرادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
 والامر واحد وكذا الإعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا إلى بني إسرائيل
 في الكتاب لتضدن في الأرض * الإعلام والتبيين اللفظ مرجعا واحداً أعني أعام الشيء قولا بغير
 عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أي إذا كان المراد به الخلق
 مع زيادة الأحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه إما إلى تعلق التكوين أو إلى تعلق القدرة هتبه
 الإرادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) أن قضاء الله تعالى قال فيه أعلم أن
 قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيها لا يزال وأما عند
 الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل
 النظام وهو المسمى عندهم بالبنية الأزلية التي هي مبدأ لتيضان الموجودات من حيث جعلها على
 أحسن الوجوه وأكملها انتهى وما وقع في شرح الطوائف للاصفهاني من أن القضاء عبارة عن وجود
 جميع المخلوقات في النوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبجملة على سبيل الإبداع فهو راجع إلى
 تفسير الحكماء وما أخذ منه فإن المراد بالوجود الإجمالي الوجود العقلي للاشياء وباللوح المحفوظ
 جزمه عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وأما قلنا المراد ذلك
 لأن ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال أعلم أن القضاء عبارة عن وجود
 جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الإبداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها
 الخارجة منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في النزيل في قوله تعالى * وأن من شيء إلا عندنا خزائنه
 وما ننزله إلا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المصنف التتبي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث
 قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر
 أن ليس للقضاء إلا ثلاثة معان أحدها لغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة
 فما قيل أن القضاء ستة معان فهو من قول التذير فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي الخ) يعني
 أعالم بفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لأنه يؤدي إلى زيادة التكرار وكذا
 تفسيره بالحكم أيضا يؤدي إلى التكرار (قوله قيل عليه أنه لا معنى للرضا) يعني أنه لا معنى للرضا
 بصفة الله تعالى إذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد
 أنه بمقتضى تلك الصفة وهو المنطقي وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الرضا بالكفر إنما يكون كتمرا
 إذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا إلى

المريض به الذي لا يؤدي
إلى التكفر كغيره الغير
لا كفر نفسه (قوله)
بتملك تلك الصفة (أراد
بالصفة الامر المعنوي الذي
ينسب إليه تعالى فيشمل
الفعل مع الاحكام وتعلق
الارادة الازلية اذ التعلق
هو لها أو أراد بالصفة
الارادة الازلية اذ المتعلق
لتعلقها متعلق لها أيضاً
بواسطته وترك جثثه
بيان المتعلق للفعل مع
الاحكام احالة على المقابلة
وعلماً به من سابق الكلام
(قوله وبطرفه) أي
بطرفي كل واحد من
الفعل وتعلق الصفة وكذا
ضمير له الا في (قوله)
ولا من سائر الحليات (أراد
مثل كونه صفة للعبد وقائماً
به (قوله بذاتها) ان كان
عبارة عن الفعل (قوله
وتعلقها) ان كان عبارة
عن الصفة الازلية كما مر
لكن هنا التعميم انما يكون
فيما يتصور فيه الامران
كالتيكون لاني نحو القدرة
اذ الرضا فيه انما يتصور
بالرضا بتعلقها لاذاتها وهو
ظاهر

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى
يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير وانما الرضا بكفر نفسه فهو كفر
مطلقاً قال في التنازع خاتمة من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف
المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسه (قوله)
وانت خير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ) يعني انت ما ذكره المتراض من انه لا معنى للرضا
بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبادة عن
الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفة على تقدير كونه عبادة عن ارادته الازلية بما لا ستره في صحته
ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضا
بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب
الشارح وما ذكره المتراض بقوله فالصواب الخ واحداً اذ يصير المعنى والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم
لقرضاء بالمقتضى من حيث كونه متعلقاً له لا بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر الحليات وانما اختار
الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضياً لان حيث ذاته لان
الرضا بالاول اعنى القضاء هو الأصل والمنشأ الثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضا به فان
قبل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وبمتعلقها فوجه التخصيص حيث
قالوا الرضا بالقضاء واجب واجب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة ان
يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله)
قالت المعزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعزلة في التنصيص عن لزوم التقصص والمنلوية بانه تعالى اراد
ايمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا تقصص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف
المراد عن الارادة القسرية فانه تقصص بشمراً بالمعجز كما لا يخفى (قوله وليس بشيء) أي ما قالت
للمعزلة في التنصيص ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومنلوية
ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد
(قوله قيل لا يفهم من الارادة الخ) أي قيل في التنصيص عن لزوم التقصص والشناعة على المعزلة انه
لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضا به فتوهم بتخلف المراد به عن الارادة
التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم التقصص
والشناعة كذلك لا يلزم المعزلة أيضاً (قوله وهو كلام الخ) أي ما قيل كلام ليس له معنى يحصل
لان ذلك انما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعزلة هو
الارادة مطلقاً من غير قيد بعدم الاعتراض فالتقول بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف
المراد عن الارادة فيلزمهم التقصص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو
نقص التوهم فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجمع
تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا
ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن
الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحتج من ان المعزلة ان يقولوا ان الارادة

قوله لا يخفى انه لا يظهر الخ) فيه انه لما كان هذا النظام المتناهي لا يندفع الممكنات عند الحكماء دون المعزلة لزم ان يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء (٢٩٠) دون المعزلة مع انه يجوز عند بعض المعزلة خروج أفعال العباد من

التفويضية هو الامر والنهي ولا شك أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم تقصده ولا منلوته اجراء لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مانسره القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمور عن الامر فتختلف المراد عن الارادة فليزهم التقصص والمنلوية بلا رية (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يخفى انه لا يظهر كما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس إلا الايجاب والاضطرار وهو لا يتنافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وما يوجب وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لاقاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الراعي فأين المفريشمر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروي عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فانما انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم تأدياً واينداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومنصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمصية والالزم عليه ما لزم على المعزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهب ان هذه الصفات أمور

لقوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البائع جد الوجوب وعند البعض بالبائع حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الخياي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أقاده الفاضل الكنبوي (قوله ولنا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الايجاب مع تمامها عند الحكماء والمعزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الايجاب نظراً الى تمام الشرائط كالنفاي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الثبات كالفوشجي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هنا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالايجاب بان يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا المنلويات

التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله ما لزم على المعزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالفاً لكل شيء جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهب الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم انما هو بالنسبة والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطة كون الفعل طاعة أو معصية وهذا بعينه مذهب اليه الماريدية

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لا يجاز الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩٦) لا ينافي ان يكون صرفه الارادة

مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجزئ المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام في القدرة لا في الارادة لا تأقول الاختيار كما يحكي بمعنى القدرة يحكي بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المتصنف على الثاني ولو سلم فان للعبد قدرة على طرفي الارادة أعني ارادة الفعل وازادة الترك فالقدرة ليست مختصة بانفعال الجوارح بل شاملة لانفعال القلوب كما في الايمان المقدر وتأمل (قوله فلو كانت مسبوبة بالارادة الخ) قال الفاضل الكتبوي أقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقضية لشي من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلته خارجة وقد قالوا ان علته الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلته العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختل في كل من الارادة وعدمها

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجملة أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق إلا على هذين المذهبين فان قوله للعباد انفعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا أنفسها وقوله اختيارية رد على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار وأما الرد على المعزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هنا (قوله الا أن بعض الأدلة لا يجري الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الاحراق عقاب مباح النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد ورد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما ورد على الجبرية بعدم صحة التكليف برد بعدم فائدة التكليف والسعوى والبنية والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا برد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم بعد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذ وافق مادعاه الشرع أو معصية اذ خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عزم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جمل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصالها بها في الخارج لا وجودها في أنفسها وإلا فها أمران عديان لا يخفى لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لحاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً ومخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وانت خير بأن الإعدام الازلية الخ) يعني ان نعم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازيلية فلو كانت مسبوبة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادثة على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس أثراً مجنولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق بمشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازلياً وأما الجواب بأننا لانسلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر التفاعل المختار حادثة بالضرورة قائماً هو في الأثر الموجود لاني المعدوم بل الشارح به على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لان علام الغيوب

لأنه إما أن يريد الوجود أو عدمه فليأمل اهـ (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) والا لزم الدور الباطل اذا الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة وتو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة لازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما اراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ) قال بعض الحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا يثبت الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالفاً خالق بالضرورة والا لاجتماع التقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو اعم

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على عدمه كتقدم الابداع على الوجود على ماسر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على عدمه فليس يحيد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلاً مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشيء على عدمه ليس الا انضافه بالعدم في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن عدمه صالحاً لان يكون أثراً قسبته الي جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على عدمه مستند الى بقاء عدمه مثبتة الفعل كما لا يخفى وغاية ما ينكف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمه بعدمها ولا نعتي يتعلق الارادة بالعدم الا أن نقضي الارادة بعدمه باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الى عدم المثبتة لا الى مثبتة عدمه كذا قل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود بمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدمه العلة علة عدم المعلول ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون عدمه أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدمه الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علةين مستقبليتين على معلول واحد (قوله والمتميزة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعني ان المتميزة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير قصص على ماسر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم انما اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا بمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم برد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو قصص واتما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فتعده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضاً (قوله قد يمنع هذه المقدمة الخ) أي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجباً أو متمم للاختيار كذلك يمنع نفس جمل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجباً أو متمم لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الأصل في المطابقة المعلوم والعلم ظن وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على فاهر عليه في حد ذاته ألا ترى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلاً فعلم انه لا مدخل للعلم في جهل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن قاعده وكذلك ليس للارادة أيضاً مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجزأ اهلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أي اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية

يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع فتقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمرتبة وهذا ان يقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا خص الدليل المذكور بافعال العبد لانه هذا الحش من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اهـ

(قوله وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى أن الإرادة الصالحة لأن تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالإرادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرها إلى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية ومراد الأشعري أن هذه الإرادة الجزئية ليست من العبد كالكلي بل هي أيضاً من الله تعالى ولذا لم يجز المتوسط وأما الجبر اللازم في الإرادة الكلية فيقول به للمبطل أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الإرادة الجزئية فالصواب أن يقول وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ والقاضي فلم أن يقولوا ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات لأن الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الإضافة وهي من الأمور الاعتبارية أو من قبيل الأحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح حينئذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً على ما قررنا عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الأشعري يسلّمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فإنه محل الإرادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما سيجي تحقيقه وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعديه لكن لهم أن يقولوا أن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الإرادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً إنما يقال الجبر بالنسبة إلى الأفعال وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه لم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل أما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بنوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بنوسطها والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الأفعال الصادرة بنوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الأفعال الصادرة عنه فيها لازماً لاختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالإرادة فبني الخ) أي النقض بإرادته تعالى مبنى على أن تعلقات الإرادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والامتنع فلا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة عنه فيها لا يزال أما إذا كانت حادثة فلا يتم إذ لا يكون للإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الحلبي إن النقض وارد لو كان تعلقها حادثة بأن يقال إن تعلقت بإيجاد شيء فيها لا يزال يجب وجوده والامتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لأن هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وإنما الثاني له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب أن الاختيار عبارة عن التمكن عن إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بغيرها فالوجوب الحاصل بمذاق إرادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الازل أن يتعلق إرادة الله بكل من الطرفين على سبيل البديل وكنا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الإرادة لأن تعلقها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف إرادة العبد فإن تعلقها متأخر عن تعلق علمه

لا يلزمها الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت ما في كلام هذا الحنفى من التطويل بلا طائل ويمكن حل كلام الحياطي على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادة المستندة الى ذاته الخ) والسرف في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده
بلا اختيار للمتأثر يكون جبراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط
وكلمة ما في قوله بخلاف
ما في أفعال العباد عبارة
عن المرجح الموجب لكن
يشفي أن يعلم أن القول
بأن المرجح في أفعال العباد
هو ارادة الله تعالى نبي
على السؤال الذي ذكره
الشارح بقوله فان قيل
فيكون فعله الاختياري
واجباً أو ممتناً لا على
التحقيق من أن المرجح
الموجب في أفعال العباد
ارادتهم (قوله فيلزم الجبر
فيه) أي في فعل العبد
الدال عليه الأفعال دلالة
الجمع على المفرد (قوله فانها
متبوعة لتعلق علمه تعالى
الخ) حاصل كلامه ان
هنا قياس مساواة يثبت
بها كون ارادة العبد متبوعة
لتعلق علمه تعالى وارادته أي
موقوف عليها لتعلقها هكذا
تعلق علمه تعالى وارادته
موقوف على نفس العلم
والارادة له تعالى اذ ما لم
يوجد الشيء لم يوجد
تعلقه ونفسها موقوف على
تعلق ارادة العبد ثم نجعل
هذه النتيجة حصرى لقولنا

تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين
تعلق الارادة وقد يجاب عن النقص بالارادة بأن المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة
الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى. فيلزم الجبر فيه قطعاً
(قوله تأمل) نقل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من
الطرفين حين تعلق الارادة بأن يكون تعلقها مشرعاً على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا
انما يستدعي التعليل الذاتية لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لأن تعلق العلم وان
لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لسكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم
ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها
متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق
ارادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي
بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الأفعال يدل على أن لقدرة تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان
الحالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض
الأفعال بالدوران بأنه متى تحققت القدرة تحققت الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص
عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم
العقل بأن لقدرة ملاحظة فيه بالتأثير حتى يصير متانياً لقوله بأن الحالق هو الله تعالى اذ لا حكم
للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع
الشبهة التي أوردت لئلا الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقه بين
حركتي البطش والارتعاش يحكم بنبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون
مذهب القدرة حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين
لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين نبوت انتفائه بالفواعل إنما حكم البدهية
بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها
متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول
ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة بصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في
العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا وجد الفعل وأما صرف الارادة وجعلها
متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد
المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب
تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكذا ان صدور
الارادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته
تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله

تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد فيفتح تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو
المطلوب الذي في قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ) ان اراد بها نحو الغني والفقر فالظاهر ان لفظ الافعال لا يشمل اذهى صفات الافعال وان اراد بها نحو حركة الارتماش فالظاهر ان افعال العباد لا تشمل (٢٩٥) اذ الظاهر من افعال العباد

ما يكون لكنهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يمكن الخ) لا يخفى ان الممكن المذكور ليس اثر القدرة بل اثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا جف بقله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فإذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وقوله الملاحق فع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أي علماً بترتب الخ وقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار الحلية) أي لا باعتبار ارتكابه شاك يستحق بسبب الذم اذ لافعله (قوله ولذا) أي

التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يمكن من الفعل والترك وارادة ترجيح أحدهما فإذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقياً ظاهراً فان قبل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوقاً لله تعالى قاطعاً باق أو فعل العبد فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من أن الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فإذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسبها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذاً من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجدها فع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار الحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم تبعه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بخير وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق للمؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قبل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التمسك واما بارادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بنوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والمز فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محمول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خالق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقبل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومفارقة تصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيأتي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة بخلافها الله تعالى عند قصد ا كتاب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أي ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسبة فيه) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبر في الافعال

مع الفعل (أى اذا انقضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين قصد الى الاستعمال قدماً زمانياً ولا شبهة في أن الاستعمال مع الفعل يؤم أن تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لأن المتقدم بالزمان على متبعه الذي بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله) فلا يثبت مغايرة الفصدين (يعني أنه لا يثبت بما ذكره الفاعل من تقدم أحد الفصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقديران المصدرية) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي أن لا يجري في ملكه إلا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله) لا يستلزم تحقق الأحرار (كالجبر اليأس وقد ظهر من قوله) فإن تحقق اليأس لا يستلزم الأحرار أن معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لعدم أيضاً إذ تظاهر أن

الفعل وأما قلنا بخلافهما لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد إلا كتاب لأنه سبب عادي لحاق القدرة والمتقدم غير المتأخر إذ لو كان عنه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله) وليس بشيء لأن قصد الاستعمال (الخ) أى ما ذكره صاحب الفيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا يفتى أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لأن استعماله موقوف على قصد وتأخره بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما قرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن قصد المقارن بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعني الأشعري أنها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وأما بيان مغايرة الفصدين فلأن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة وتأخره عنه باعتبار وصفه أى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة الفصدين كما في قولك رماء فقتله فإن الرمي المخصوص باعتبار انضائه الى الموت يكون قتلاً وهو إنما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع أنه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماء فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وإن كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقياً زمانياً بل الشبهة بالذات لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف السد قدرته و ارادته بحيث يمنع وجوده بدون ذلك من الاسباب العادية التي ليست سببها الاوهمية فكذا التعقيب (قوله) والا فالقدرة (الخ) أى وإن لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الأشعري (قوله) قبل عليه (حيث لا شركة (الخ)) حاصله أن تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا تكون للشركة في مذهب الاستاذ لعدم أفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع أن مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لأنه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فإنه لا يدل على النقصان بل على أنه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المستعصيات (قوله) وليس بشيء (الخ) أى ما ذكره ليس بشيء لأن كلاماً من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بعالمه من دخله في التأثير على ما لا نسلم أنه أقبح شركة من المعتزلة لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المستعصيات قياس مع الفارق (قوله) ولا يجري في ملكه (الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون مطوقاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله) أى علة عادية (وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعدمه كالنار مع الأحرار والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحتياجه ولم يكن دائراً معه كسبب الملاقي فإن تحقق اليأس لا يستلزم تحقق الأحرار فما قاله الفاضل المحمدي من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الأشعري حيث ينبغي كون

(قوله لا لهم) أي جمهور
الاصحاب والا فبعضهم يفتي
بكون الشأن فيها التأثير أيضاً
(قوله فقط) متعلق بكسب
القيح أي يكون وجه
الدم عند هذا القائل هو
كسب القيح فقط وهو (أي
القيح) التضييع الذي قصد
إليه بالقصد إلى ترك الواجب
لا التضييع المترتب الغير
المقصود الغير المكسوب كما
هو كذلك عند القائل
الأول (قوله) وما ينبغي
أن يعلم الخ) دفع لما
يتوهم من أن الشارح قصر
في بيان وجه استحقاق
الدم والعقاب حيث اقتصر
على أن الوجه هو ترك قصد
الفعل ولم يشر إلى الوجه
الآخر الذي هو كسب
القيح وجاصل الدفع أن
الاستفاد من قريع
الاستحقاق على التضييع هو
أن الاستحقاق تارة يكون
لترك قصد الفعل لوجود
التضييع حين ترك قصد
الواجب وتارة لقصد فعل
الشر الذي هو كسب القيح
لوجود التضييع فيه أيضاً
أذ التضييع يوجد بترك
قصد الخير وقصد فعل
الشر فلا قصور في كلامه

شأن القدرة الحادثة التأثير قسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله) ولك أن تقول الخ) هذا ما وقع في
كلام الأمدى من أن شأن القدرة الحادثة التأثير وإن لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى حينئذ قسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله القاضل المحتج من أن كون شأن القدرة التأثير غير
معلم عند أصحابنا فلا يحسن إيراد غير معلم لا لهم إنما يفتون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله)
يشير إلى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني أن وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
يعني عدم أتيناها وإن لم يكن كسب القيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد إليه وهذا مبني على
ما هو الأصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة
على ما مر من أن الإعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف
الارادة والقدرة إليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القيح بقصد فعل الشر
وبصرف القدرة إليه لا تضييع فقط وإنما فسرنا ترك الواجبات بعدم الإتيان لأن الترك بمعنى كف
النفس عنها عند تهيئ الأسباب والميلان النفس إلى الفعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة
بالإتيان كما أن كف النفس عن المنهي عند تهيئ الأسباب والميلان إلى فعل الواجب حاصل بصرف
الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القيح بالاتفاق وما ينبغي أن يعلم أن قول
الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه أنه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه
قد لا يباين بفهم من الله تعالى أو سهو من البد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق أنه لو عوقب
بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لأنه حق لازم لأنه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء أنه لو كان
استحقاق الذم والعقاب لازمة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع
أن قصد فعل الشر معفو ما لم يعلم أقول الأصح أن المعفو هو خطو فعل الشر بدون القصد وأما القصد
فلا قال في عهد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب
وبعضهم يحاسب والأصح أنه أن خطر بياله ولم يمتد ولم ينو ذلك فإنه لا يحاسب وإن كان كفوراً لأن
ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما إذا خطر بياله واعتقد ذلك وثبت عليه فإنه يثب ويحاسب
لقوله تعالى * وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * أن السمع والبصر
والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً * (قوله وهو لا ينافي الخ) أي كون التضييع سبب الذم
والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنيات شيئاً آخر أعني صرف القدرة
إليه على ما سيجي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر
وضيع باختباره الخ وإنما قلنا أنه لا ينافي ذلك لأن ترك الواجب وإن كان من المنيات إلا أنه من
المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزايم الخ)
أي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزايم مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فاصل
الدليل أنه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها
محال عندهم لأنه يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر والأي وإن لم يكن الزامياً بل تحقيقياً مبنياً على
مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لأن استطالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ
ممتنع إذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عند حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه أنه

(قوله أقول ان كان الخ) محاكمة بين الحشى الخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً (٢٩٨) والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برذ مذهب الغير على انه لا يفوت

قد عرفت آتقاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمّا يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقاً وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل الحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا تقضى بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقص بقدرة الله تعالى وتقرير النقص انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزوم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية اجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوره قبل حدوثه ولو كانت بمنزلة في القدرة الحادثة لكانت بمنزلة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقب وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي بمنزلة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة قلها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون محبوزاً تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نقي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أو لا وليس نقي وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله إنما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز أن تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان لنقي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستره فالزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقب قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فتم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من فاه وهذا ظهر ركاً كة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمّا هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى بقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

الرد تمريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب المادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وهذا ظهر ركاً كة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان متلاً حقيقة أو غيباً ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله

ومدعي المعتزلة النفرقة الاولى فقط لا كلنا الفريقين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركاً كة هذا ولعل ان النسخة الامر الخيالية التي كتب عليها المولى الحشى كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد بزيادة لانه لا تافية العاطفة ومنها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر

(قوله ليست مساوية لقدرة الحادثة الخ) لا يخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لامتناع ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٢٩٩) الحادث أمورا اختيارية أو أمورا

خارجية أو كلاهما فالعرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيها على السواء لا صفها أيضا أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادتين للمذكورين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية يحكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى الحنفى بالامر بالتأمل (قوله أى وان لم يمتنع قيامها مع الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة الثالثة وأنه يمتنع قيامها مع الحل المبني عليها امتناع بقاء الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامها مع الحل لامتنع جنل أحدهما فقط نعمنا للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمرا يعتبر العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا تنفاه الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية لقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أمورا خارجية تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الانفعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدر غيرهما بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو بمها أى مقارنتا لها كما هو رأي الشيخ مقارئة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدى الخ) أي وقع في كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وأما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعينهما في التحيز) انما فسر القياس بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفهمه بهذا المعنى فن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالتمسوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يمتنع قيامها مع

دفعا للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعمنا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعمنا للسواء مثلا دون العكس فالمقدم مثله ثبت انه يمتنع قيامها مع الحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترقا يكون أحدهما فقط قائما بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعمنا للآخر لانها ليسا متساويين من كل وجه

(قوله مصادرة) لان أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب وقد أخذ في اثباته قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل ان يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصرأ على هذا السند أعني قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ يجوز ان يستند المنع المذكور الى بداهة عدم الفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ويقول المانع لان السلم ان الاستطاعة وصف ذاتي لبداية ان لا فرق بينها وبين سلامة الاسباب الا بالاجمال والتفصيل ولا شك في ان السلامة وصف اضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فاذا استند المنع الى هذا السند ثبت صحة التفسير ويتم به الكلام واذا ثبت صحة التفسير فله ان يستند المنع المذكور الى تلك الصحة أيضاً وحيث لا مصادرة في شيء

بالحل يل جاز قيامهما معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من المكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز أن يكون بين الامرين القاعين محل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون المكس وأما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولتين لانه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان المكلف وصفاً اضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان المكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلانه سالمة عن الآفة والمادة بعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما ينصف بالاستطاعة كذلك ينصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما فيردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والما يصح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب أعني يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما منع بخاطري السكيل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلاً في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب أعني يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة أسباب أعني يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا ينبغي ما فيه أما أولاً فلانه حيث لا يصح قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلان قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصبر كلاماً على السند الثير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلان أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرّب ما أقاده بعض الافاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحرير النقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكى

عن امام الحرمين والامام الزاوي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله
وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الح وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت
تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء
ونائبها ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس
بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي
ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده
والتكليف انما يستند على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يتسع في نفسه) كاعدام
القدم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كحلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحيل والطيران
الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الح) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان
كان ممكناً في نفسه فاستمع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الح) أي التكليف
بالمستمع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من المحققين من أصحابنا بناء على تمييز الامامين على ما مر
واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرغ تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو
تصور لتصور متبناً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن
ممتنعاً لذاته وهذا كتصور الاربعية بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس
بزواج ليس بأربعة ونحقق هذا الكلام في شرح المختصر المصنوع (قوله والثانية لا تقع اتفاقاً الح)
بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الح)
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف
الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلل للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد
(قوله والثالثة يجوز وقوع الح) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً
اجمافاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الح) يعني ان قولنا التكليف بما
تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قبل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس
المراد ان التكليف بالمستمع لذاته او مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى *
لا يكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يبعدها الح) دفع لما
يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف
متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يبعد هذه المرتبة أي المرتبة
الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى انه يمكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الح)
أي قد يوجه ما قبل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله
فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الح) يعني ان المراد بقوله ما ليس
في الوسع المرتبة الوسطى يعرينة قوله وأما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ
التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك ان تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)
أي الجواز والوقوع (قوله)
وذلك الح) أي الاتساع
المذكور من تكليف لاجل
أصلين ذكرهما الشيخ
(قوله لا تأثير لقدرة العبد
الح) فانما لم يكن لها تأثير
فهي في قوة القدم فكما أنها
لو كانت معدومة يلزم
تكليف الحال فكذا اذا
كانت في قوة المدوم (قوله
لكن) أي ذلك المستحيل
فستدعي الحصول على صفة
اسم المفعول ولك ان ترجع
الضمير الى التكليف
فستدعي على لفظ اسم الفاعل
لكن شرح المختصر ليس في
الاول حيث قال لكان
المستحيل مستدعي الحصول
(قوله لا يبعد الح) قال
النزاع الى عدم هذه المرتبة
الثالثة بما لا يطاق عدم عددها
فالشيخ على الاول ومخالفة
على الثاني حصراً لما
لا يطاق في المرتبتين
الاولين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله إنما النزاع في جواز (قوله)
 ان يكون الحكم بعدم الوقوع (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم

القول الثاني (قوله فكذا الحكم بعدم الخ) يريدان ما ليس في وسع العبد فتكفون عليه بمحكين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق وثانيهما النزاع في جوازه والحكموم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز ان يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذنبك الحكمين جميع مراتبه بل يجوز ان يكون الحكم المذكور ان باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطي (قوله في المقصود) هو انه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراد (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه انه ليس في كلام العرب رفع الايجاب الكلي بهذا الوجه أعني ان يكون قيد شيء لانفس ذلك الشيء ايجاباً كلياً ورفع ذلك الشيء المنقيد بالايجاب الكلي ويكون المراد بذلك الرفع رفع الايجاب الكلي لذلك القيد

أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتل لحصة كبيرة من غير تعيين ولا شمول إلا يرى أن من قال أطعم رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر باطعام جميع الرجال وأكسهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والغشني المدقق جعل الضمير في قوله ذلك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ذلك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول المستمع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وإنما النزاع ولا يخفى انه لنحو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله وقد يقال ان أبا طيب الخ) يعني أن أبا طيب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحجته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحجته به أن أبا طيب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما آتاه به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وان يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لان اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص اذا كان مصداقاً كان عالماً بتصدقه علماً ضرورياً فلا يمكنه جزمه بالتصديق بعدم التصديق لانه يجحد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه بتصدقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني المستمع لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني انه إنما يجحد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجحد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصدقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالمستمع لذاته لم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو متمتع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه انه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً ان هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواظف وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما الحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم لسحاله أعني يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك

والمراد بهذا الوجه ان يكون المقيّد والتقيّد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الايمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص قدّر

(قوله فهو كقوله تعالى توح الخ) يعني ان المقصود اعلام التي بحاله (٣٠٣) حتى يأس من ايمانه ولا يكذب

فهو كقوله تعالى توح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو متبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره الشارح بقوله وحلها قضي تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي قضي اجمالي وحاصله ان دليلك بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاني من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمحل الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع اننا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عنده قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عنده بعد مباشرة ما يوجب حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد ألا يرى أن فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله أنك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول ما ذكره كلام أو هن من لسج التكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لتأمكن على أن تضرب ضربا شديدا فيحصل ألم ممتد أو ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضا فانما بعد تحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعنده فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لماش الى

فاته بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا تقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لانها الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك في حق) (٤٠٤) (المقتول) قال الفاضل الحنفي وهذا التحق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم أن كون الاجل بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر بأبي عن التردد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وإن لا يموت قال الصواب إن هذا ليس منطوقاً على مذهب الأصحاب كما لا يخفى اه فتبأمل (قوله على نخط قوله الخ) يعني ذكر المتمدد دلالة على المبالة فيها هو المنصود من ذلك المتمدد كعدم الاستطاعة على تمييز أصلاً فبأن نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فبارد على سواد ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المسكوبة بالبيضاء الجواب المنحصر (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم ورود أنا لا نسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر قوله ولا يستقدمون والألم ورد في الكلام مثله

في يلها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستمارة
 لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل الحنفي من أن من ادعى الضرورة من المعزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وإن الجمهور كانوا
 يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من
 المعزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبه فليس يشي لان المعزلة قاطبة
 ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح
 المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله وادعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبجائه
 لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانفاهها عند انتظام انتهى والخلاف الذي نقله
 بين أبي الحسين وغيره من المعزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من
 أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعزلة يستدلون عليه ونامة بن
 ابريش بقول انها حوادث لا يحدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير
 ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
 يرد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
 يمتل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد الاختلاف انما هو في تحققه
 في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس
 بحصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل
 بل نخصه أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعله بأن طاعته نصير سبباً
 لثلاثين نصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أ والمراد الزيادة بحسب الخير
 والبركة الخ) يعني أن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيها هو المقصود الا ان من العمر
 وهو اكتساب الكالات والخبرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالمعاشرة
 الابدية (قوله فانه خالف المعزلة السابقة الخ) حاصل اختلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
 علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكسبي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعرة ويتقدم عند المعزلة وقال الكسبي انه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول
 ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر
 صنعه (قوله أي يتناول الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ)
 أي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالاً أو حراماً من
 المعلومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله
 فعل هذا الخ) أي فعل هذا التعريف يلزم أن يكون العواري رزقاً لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع
 به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل
 (قوله وبواقفه الخ) أي يوافق هذا التعريف قوله تعالى * وما رزقناهم ينفقون * فانه يجوز أن
 يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على التبر بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما يتناوله

(قوله ويتقدم عند المعزلة)
 بناء على ما مر من أن
 الاجل الذي لا يعيش عنه
 ولا تقدم ولا تأخر الذي
 هو محل النزاع ليس متحققاً
 في المقتول عندهم مع تحقق
 الموت فيه (قوله أي
 مفعوله) أي لافعله بمعنى
 قيامه به تعالى شأنه (قوله
 لانه) أي العارية بمعنى
 المستعار

(قوله لكونه بصدده) أى لكون المتنق المذكور بصدده ان يكون رزقا قبل الاتفاق (قوله يندفع بملاحظة الحنية) لا يحنى أنه اذا حمل المملوك على (٣٠٦) معنى المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى يكون لفظ مملوك

بدون اعتبار الحنية مخرجا
بحر المسلم وخزيره عن
التعريف فالصواب ان يقول
حينئذ يندفع بحر المسلم الخ
باسقاط ملاحظة الحنية
من الين (قوله أقول معنى
قوله الخ) حاصل الجواب
اختيار الشق الثاني لكن
الحكم عليه بقوله وذلك
لا يكون الا حلالا باعتبار
بعض افراد المتنق أعني
المكلف لا كما قال التعريف
باق على عمومه فلا يلزم
خروج رزق الدواب لكن
الحكم المذكور ليس باعتبار
ذلك السموم حتى يقال
لا يتصور الحل والحرمة
بالنسبة الى الدواب (قوله
اذ لا مقابلة بين بيان طريق
الحق وبين وجدان الخ)
لانه يجوز ان يبين طريق
الحق لاحد ويوجد ذلك
الاحد ويسمى أيضا ضالا
بل الكفرة كما هم كذلك
ثم انه أشار بقوله بين بيان
طريق الحق الى ان من
فسر الاضلال بوجدان
العبد ضالا أو نسبه ضالا
يفسر الهداية ببيان طريق
الحق لا بوجدان العبد

لا يمكن اتفاه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
على المتنق مجاز لكونه بصدده (قوله والا حلال الخ) أى وان لم يكن المراد المجهول ملكا بمعنى
الاذن في التصرف الشرعى لحلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم
الرزق عندهم أيضا كما سيجى في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله حينئذ يندفع
بملاحظة الحنية) أى حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحنية أى مملوك يأكله المسالك
من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بحر المسلم وخزيره
اذا أكلهما مع حرمتها قلنا مملوك كان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصدق عليهما اذا أكلهما
المسالك مع كونهما حرامين وأما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي
بعض الكتب الخ) قبل في شرح نظم الارحدي ان الحرام ليس بملك عند المعزلة حينئذ اندفاع
التنقض بالحر والخزير ظاهر لعدم كونها مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا آية الخ)
أما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على السكل على سبيل
التمليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور
في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحشى المتنق واعلم ان قولهم
مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بالمعنى مال الملك وبالمتنق اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه
أيضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواضع أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان
ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لاني مطلق الرزق
الشامل لرزق الدواب أيضا حينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على
الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أوجب عنه الخ) أى
أوجب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنع من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتدل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما التنقض عن
التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ)
أى على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوص بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم
أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المسألة فهو جوابنا عن
تلك المسألة فان قالوا لانهم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى
الحيوانية فكذا تقول في مادة من أكل الحرام وهذا التنقض أعما يرد لو ثبت بطلان كون من
أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد وأما اذا ثبت بكونه
خلاف الاجماع قبل ظهور الممتزلة على ما في المواضع فلا يرد كما لا يحنى (قوله وأيضا فيه قوت
مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو نسبه ضالا وهو

معتدا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل الحشى من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر
وجدان العبد مهتدا وحينئذ لا قوت لمقابلة الاضلال للهداية اه وسأني من الشارح التصريح بان الممتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما عمود هديناهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما عمود هديناهم الخ لا متاع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما عمود فدعوتهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبل الرشاد وبسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أي الكفر على الهدى أي على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما عمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وأما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقة على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم يحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أي وبرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحقق أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فيها يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خالق الله تعالى وتدفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلاً عن أن يكون بمدح (قوله وله بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والنسك في نفسه فضيلة والمذمة أعما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مشحونة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا ان يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتي في المدح وحينئذ لاورد لهذا البحث (قوله نعم النمك الخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والنمك في نفسه عام لكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله وله قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله وبرد على هذا) أي على النمك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاختداء أيضاً ضرورة أن الاختداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحل على

طريق الحق وهو مزيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أي ليس هدياً فاصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعمم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والآية صريحة فيها (قوله من حيث انه طريق الصواب) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية وبيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو المقيد

(قوله ان الجواب المذكور)
هو الايراد بمن مات طفلاً
ومثل الجواب المذكور
السؤال المذكور أيضاً في
انه أما هو على زعم من
لم يعتبر في الاضع جانب علم
الله تعالى ولو زاده المولى
الحشي لكان أولى لكن
أكتفى بما سيذكره من
قوله والامر في عدم
ورود الاشكال أظهر وأما
ان الأصل له عدم خلقه
وأما أنه أوسلب عقله فليس
مختصاً بمن لم يعتبر في الاضع
الحش ولا بمن اعتبر بل هو معتبر
على زعم كليهما ومنه ظهر
وجه التعميم في الحاشية
السابقة بقوله سواء اعتبر
جانب علم الله أو لم يعتبر
أناده عبدالرسول (قوله
فلا يكون بخلاً وسفهاً) اذ
البخل والسفه هو عدم
رعاية الحكمة كما يدل عليه
قول الحشي الخبالي فتركه
لا يخل بالحكمة ولا يلزم
من ترك الأصل لشخص
معين عدم رعاية الحكمة
(قوله جزاء بما كانوا
يعملون) انظر هل يثبت
بهذا كون عدم المنفرة
أصلح بالنسبة الى الكفار
(قوله ولو سلم كون عدم

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول
معاصر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع
مايقهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو
المعنى القوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الأصل الخ)
أي الواقع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الأصل الخ) أي
بل الواقع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقسم أي التمكن فيه لكونه أعلى المزلتين
(قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور أعلاه هو على زعم من لم يعتبر في
الواقع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه الايمان ونعيم الجنان على
ماذهب اليه معزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الواقع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائي
وتابعوه فكأن الأصل في حق الكافر الفقير عديم الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم
ورود الاشكال المذكور أجلى هذا وأما ماذهب اليه معزلة بقداد من أن معنى وجوب الأصل
وجوب الاوفى للحكمة فلا يرد عليه شيء بما ذكره الحشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب
(قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة أعما تكون في الانفعال الاختيارية واذا كان الأصل واجباً
على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والجهل والحال على ذاته تعالى
على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا
معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وأما قيد الأصل المقدور بقبر المضر لأنهم قالوا الأصل المقدور المضر
غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاجاء الطفل والتكليف والتعريض للنعم المقسم
له فان ذلك وان كان أصلح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف بمحمل أن يطفى ويستكر فيقع
في العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الأصل أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الأصل
يكون بخلاً أو سفهاً لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة
وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الأصل الى
العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة
أخرى (قوله قبل عليه المعزلة الخ) أي قبل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الأصل لاقتضائه
الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الأصل اذا اقتضاه
الحكمة على ما قال الزنجشیری في الكشف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان
تفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم
المنفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تفر لهم وترك ما هو
الأصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة
في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزنجشیری لا يدل على ان عدم المنفرة أصلح حق تكون
المنفرة ترك الأصل بسبب اقتضائه الحكمة وجوب عدم المنفرة ثم لا يدل على كونه أصلح لانه
يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العصي واثابة
المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المنفرة أصلح فعلى كلام الزنجشیری وقوله ان تفر لهم

المنفرة أصلح) بناء على ان وجوب عدم المنفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الأصل عليه تعالى لا لاستيجاب فليس

الكفر العقاب وعدم المغفرة
(قوله ولا يلزم من ذلك
الح) دفع لما يقال أن المغفرة
كما أنها أصلح على تقدير
أن تغفر أي على تقدير
وقوعه فكذلك هي أصلح
في نفسها وقد سلم سابقا أن
عدم المغفرة أصلح في نفسه
حيث لم يقيد أصلحيته بشئ
فيلزم ثبوت الأصلحية في
نفسه للضدين أعني عدم
المغفرة والمغفرة وهو محال
وحاصل الدفع أن الأصلحية
في نفسه أتما تكون وتثبت
بوقوعه ووقوعه محال فلا
تثبت الأصلحية للمغفرة
لحالية وقوعها عندهم (قوله
وإن كان يجب عليه الح)
يمكن أن يشق على اسمه
الحكيم فإن العلم هو الذي
يعلم ظواهر الأمور والخير
هو الذي يعلم بواطن الأمور
والحكيم هو الذي يعلم
ظواهرها وبواطنها ومضارها
ومنافعها ولما لم يمكن النفع
والضرر في حقه تعالى ثبت
رجوعهما إلى العباد فتنقض
حكمة وجوب رعاية الحكم
والمنافع ودره المضار والمقاسد
فتفطن فإن الله الحجة البالغة
كذا قال بعضهم (قوله
وهذا كله) أي ما ذكره
المعتزلة من أنه لو ترك لزوم الإخلال بما يقتضيه الحكم والتالي باطل فالقدم مثله

فليكن ذلك بخارج عن حكمتك أنه على تقدير أن تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة
فلا يلزم جواز ترك الأصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لأن كونها أصلح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم
أن الأصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الأصلح لأن يجوز ترك
الأصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالاً في نفسه فإن مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزغشري
قال الفاضل المحشي ولتأمل أن يقول ليس مراد ذلك القائل أن في كلام الزغشري دلالة على أن
عدم المغفرة أصلح كما زعم بل مراده أن الزغشري جواز ترك الواجب إذا اقتضت الحكمة حيث
جوز ترك عقاب الكفار إذا اقتضت الحكمة فلم من ذلك أنه يجوز ترك الأصلح إذا اقتضت الحكمة
تركه إذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لأننا
لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها
يستحيل تركه فإن ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الأصلح ترك واجب
هو حق التبع فلا يلزم من جواز الأول جواز الثاني على أن في لزوم جواز الأول من كلامه أيضاً
تردداً على ما ذكره المحشي (قوله وهنا بحث الح) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو
أنه إنما يدل على أنه يجوز له ترك الأصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك أن ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيله على الله تعالى فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة
(قوله للمهم إلا أن يقال الح) أي اللهم إلا أن يقال في دفع هذا البحث أن المراد بذي الوجوب على
الله تعالى أن وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب المطلق كعبنة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والمعرض على الآلام والأصلح لأنني رعاية مطلق الحكمة فإنه لا يلزم أن يحكم
المعلم بمواقب الأمور (قوله قبل معناه اقتضاء الحكمة الح) يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضائه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله إذ ليس
معناه استحقاق تاركه اللام الح (قوله وجوابه أنهم الح) حاصله أن هذا الوجوب بهذا المعنى عند
المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لا هم جعلوا الإخلال بما يقتضيه الحكمة نقضاً
مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وإن صح ذلك
الترك بالنظر إلى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا بصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لا شبهة على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاصر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقضاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصلح لا نطلع عليها وإن كان
يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين قائم لما قالوا أن
ترك الأصلح والاطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً لا يجوز على الله تعالى حكماً

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به قص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من لبي الاختيار (قوله ويسندونه الى العنايه الازلية) أي يسند الفلاسفة إيجاد العالم الى العنايه الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العنايه احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان أخير والجلود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل أن الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاننا نعلم يقيناً ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعزلة بان الوجوب حينئذ مجرد نسبية اذ يكون حينئذ محصلاً أن الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والهجب الخ) أي العجيب من متأخري المعزلة انهم لا يجملون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من بحى القيامة والحشر والصراط والميزان والكور والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطيف والثواب والعقاب يزعمهم مع انهم لا يجملون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والتعجب للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي قيد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان هنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي انفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لانفساح حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان الذوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وأنه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في المتعنتات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول بما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

(قوله ان الاختلال به أي
بواحد من تلك الخصوصيات
لا يجعها ولذا عدل عن
بها الى به (قوله اضطر
متأخروا للمعزلة) أي الى
القول بان معنى الوجوب الخ
(قوله كما في العاديات) أي
كون معنى الوجوب انه
يفعله البته نظير العاديات
التي لا يقولون فيها بالوجوب
(قوله والتعظيم والتعذيب)
في التمثيل بهما تأمل ويمكن
ان يدفع بان قولهم بوجوب
التعذيب والتعظيم ليس من
حيث اخبار الشارع بهما
بل من حيث وجوب
عقاب العاصي وأما المطيع
والتمثيل بهما من الجنبه
الاولى لامن الثانية (قوله
ونحو ذلك) كالجنة والنار
والسؤال والحساب (قوله
اشارة الخ) بقرينة ترك
تقديم المقابل بالاتفاق
وتخصيص قوله ولا بالعقاب
بذلك القيد

قد استوى جسر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب ويبعد

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) المواقف لا يقال الاستواء بمعنى

الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أى يشعر بسبق هذه الأمور المستجيبة في حق تعالى وأيضاً لا فائدة حينئذ لتخصيص العرش لأن استيلاء تعالى يتم الكل لا نأخذ بحجب عن الأول بمنع الإحصاء ألا ترى أن لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى (والله غالب على أمره) نعم ربما تقيم هذه الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بأن الفائدة هي الإشارة بالأعلى إلى الأدنى إذ تقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق فإذا استولى عليه كان مستولياً على غيره اهـ (قوله قال الفاضل الحنفي) أى مترضاً على قول الحنفي الخيالي ولا شك أنه سفسطة حيث قال كيف يكون سفسطة وقد روى الخ (قوله ليس المراد بالحي) ههنا) أى فيما حكم الشارح رحمه الله بمحالة تعذيب غير الحي وجوز البعض تعذيبه وحاصل الجواب أن كون تعذيب ما ليس فيه

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى إلا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه إلى الله تعالى وأن يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء معلوم وكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في المصنفات العقلية ليس بدليل في حقنا لأن علمه مفوض إلى الله وما علينا إلا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف أنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما ينبع الملك جعلوه كتابة عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما قال استوى فلان على السرير إذا صار مالكا وإن لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مفلوكة * أي هو يخيّل بل يدها مبسوطان * أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احرقهم بها) المرض في اللغة (يش آوردين) فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللائم لأن الاحراق لازم لمرضهم على النار كما أن القتل لازم لمرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية أن عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في بكونه بعد الموت لأن الآية في حق الموتى وما ذلك إلا تعذيب القبر إذ لا معنى به إلا المناب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال أن الفاء الخ) يعني أن الفاء تدل على أن ادخال النار عقاب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم أن عذاب القيامة مترسخ عنه زماناً طويلاً فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من أن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلانها استعملت الفاء فتأويل لا داعي إليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي الخ) ذهب الصالحون من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكرامية إلى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل الحنفي قد روى رواية مشهورة أن بعض الأشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وأن بعض الأحجار قد صار باكياً حتى أنقطع ماؤه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الأشجار والأحجار أدراكاً يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك أن ليس المراد بالحي هنا ما يباد فيه الروح وبصدر عنه الأعمال الاختيارية بل ما يدرك الألم واللذة فإذا خلق الله تعالى فيه أدراكاً يكون سبباً لأدراك الألم واللذة يكون حياً لإجماداً ولذا قال الشارح في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الأجزاء أو بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الألم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل أن تعذيب من أكله السباع والطيور وتهرقت أحزائه في بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل الدفع أنه واضح الامكان فإن الدودة في الجوف أو في خلال البدن تألم وتلذذ مع عدم شعورها بذلك (قوله قالوا إن أعيد الوقت الأول الخ) أى قال النافون لإعادة المعدوم بينه أنه لو أعيد فإن أعيد وقته الأول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامداداً لأن المبدأ هو الواقع

حياة بمعنى الإدراك للذة والألم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحي بمعنى المبدأ إلى الروح المصدر للاتصال الاختيارية وأن كان حياً بالمعنى الأول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هنا

(قوله) إنما هو بحسب الذهن
والاعتبار الخ (قال في
المواقف بعد هذا الكلام
ويحكى أنه وقع هذا البحث
لأبن سينا مع بعض تلامذته
وكان ذلك التلميذ مصرأ
على التغير بحسب الخارج
بناء على أن الوقت من
الموارض المشخصة فقال ابن
سينا إن كان الأمر على ما
زعمت فلا يلزم من الجواب
لأنني غير من كان يباحثك
وأنت أيضاً غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد
إلى الحق واعترف بعدم
اعتبار في الواقع وبأن
الوقت ليس من الشخصات
أه وفائدة هذه الحكاية
مع إبانها من فساد ذلك
الاستدلال النيه على أن
ابن سينا ليس من المتدينين
بالدليل المذكور وأن كان
من النافين (قوله من جهة
معدات وجود الحادث)
الظاهر من جهة معدات
قيام الحادث أذ وقت الحادث
يجامع الوجود والمقارن لتلك
وقت والمعد لا شيء لا يجامعه
(قوله بين زمان الوجود)
أي وجود الوقت وزمان
وجود الوقت هو زمان نفس
الوقت

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وإن لم
بعد الوقت الأول فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه لأن الوقت من جهة الموارض المشخصة شيء فانا
فما بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
(قوله أجب أولاً بأن إعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني أنا نختار أنه لا يعاد الوقت
الأول قولك فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لأن معنى إعادة المقدم بعينه إعادة العين
بالشخصات المتغيرة في وجوده الخارجي ولا نسلم أن الوقت من الشخصات المتغيرة في الوجود
الخارجي فإن زبداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرنا من أننا نسلم بالضرورة
أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي
والتغير الذي تحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وإن كان
الوقت من الشخصات يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات ضرورة أن تبدل الشخصات
يستلزم تبدل الأشخاص لا يقال إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي الشخصات علة للشخص
متغير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي الشخصات علة للشخص كان
حاصلاً في الوقت السابق مع الشخصات الآخر وتوارد السبل المتفقة على سبيل البذل جائز لانا
نقول حينئذ يحصل إعادة للمعدوم بعينه من غير إعادة الوقت الأول لأن الشخص الحاصل في الوقت
الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني إنما يلزم تبدل
الأشخاص بحسب الأوقات لو جعل المبتدل مطلق الوقت من جهة الشخصات لكن يحتمل أن
يكون مراده بقوله أن الوقت من جهة الشخصات أن وقت الحدوث من جهة الشخصات حينئذ
لا يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع
أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل
الأشخاص الخ وعدم أقادته الملل لبقاء المتع العجز أعني لا نسلم أن الوقت من الشخصات الخارجية
بخاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جهة الشخصات المتغيرة في الوجود لأن المتغير
في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فإن الشيء موجود في
الزمان الثاني مع انتهاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جهة معدات الوجود الحادث فلا يكون
من جهة شخصاته فلا يضر عدمه في الإعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ
هو الموجود الخ) أي أجب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الأول وهو أن الوقت معاد أيضاً
ولا نسلم أنه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لامعاداً لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو
الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض أن الوقت هنا معاد ومسبق بحدوث آخر فلا يكون مبدأً
بل معاداً فإن كون الشيء مبدأً إنما يمرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الأمر
غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول وإنما قال فرضاً لأن إعادة الوقت
حين البيت غير واقع فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات أيدائها متخالفة محال
ولأن إعادة الوقت بعينه محال لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء وقته ضرورة أن الوقت السابق
بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لأنه يستلزم

(قوله لم يتم الجواب الثاني)
 لان مبناه على فرض اعادة
 الوقت وفي هذا التقرير
 حكم بمحالتها (قوله واللازم
 تقدم الح) لتقدم الوجود
 قبل العدم على الوجود
 بعده (قوله وهو) أي
 وقوع زمان زواك الوجود
 بين زمانين الوجود السابق
 واللاحق (قوله يمنع
 استحالة الح) أي يمنع
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله فيكون)
 أي فيوجد وقوله والتخلل
 عطف على اعادة فهو في
 حين السكون المذكور أيضاً
 (قوله ان حاصل الح)
 أشار بيان الحاصلين الى ان
 حاصل الجواب الاول
 منع لزوم التخلل بين الشيء
 ونفسه لتباين طريقتي التخلل
 بالذات وحاصل الجواب
 الثاني منع لزوم التخلل بين
 الشيء الواحد من جميع
 الوجوه ونفسه فيكون
 ما لب الجوابين الى التردد
 بين مراد المستدل فيمنع
 اللزوم على تقدير وينع
 الاستحالة على آخر

أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني اما لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبداً
 لأن المفروض ان الوقت أيضاً معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدم بأنه اما ان يباد
 الوقت الاول وهو محال أو لا يباد فلا اعادة للمعدم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا ايضاً
 لو أعيد المعدم الح) أي قال الناقون ايضاً ان اعادة المعدم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين
 الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء
 ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متباينين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب
 بمنع الاستحالة الح) أي لا نسلم ان التخلل هنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال
 عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتباينين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 فيه وهما ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان
 الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان
 من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعته ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على
 ان الوقت ليس من الشخصات المتغيرة في الوجود والا فلا بد من اعادة فلا يوجد الزمانان (قوله وقد
 يجاب بتجوز التميز بين الوقتين الح) أي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدم
 ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
 لجواز أن يكون الشخص المعدم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض
 الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء تشخصه في كلا الحالتين فيكون اعادة المعدم بعينه بقاء الشخصات
 والتخلل بين الامرين المتباينين من وجهه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
 الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتباينين بالذات وايضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وايضاً لو لم ذلك الح) جواب بالنقض الاجمالي يعني لو لم ماذ ذكرتم
 من أن اعادة المعدم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله
 وفي بحث الح) أي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
 المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض
 ونفسه لكن المقصود أن اعادة الشخص المعدم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور

(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستثناء بالامن شاء الله يستدعي ان لا يهلك جميع ما سواه تعالى بما في

يقطع الاتصال بين الشئين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخال زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف إعادة الممدوم بينه فانه يستلزم تخلل المدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يجني الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى إعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وقنع في الصور فصق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى قتله غرقاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعداء أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أي للاجسام والاعزاء لخروجهما عن صفتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض الجواز الى ذروة الحقيقة فراوا بين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائماً لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلاً وأبدأ (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قبل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة بقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها النار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة * فانه صريح في ان الحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأما بقظم قد رم وبلي فقتله يده فقال يا محمد أرى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال لم يمتك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكل ولادليل قطعي على كونها اجزاء أصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار للاحتيال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ما هو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر مجرداً على ما هو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التنازع تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينه مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس يتنازع فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا يتنازع (قوله وانت خير بأن دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين بشيء مسموعة لا يد له من دليل لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يعني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحنفي وأما اني تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامة تكون في

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان التشبيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصق لاهلاك والاعداء بالمرّة (قوله هالك دائماً لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارت الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم متلامض محلا في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات تكون ما قاله في مشكاة الانوار كما كبدت ذكره في الاحياء وبدل عليه قوله آخرأ وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات اهـ (قوله لا دليل قطعي الخ) أشار بنني الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكل كولد دليل قطعي على كونها اجزاء أصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

المدعي) أراد به المعارض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو ان العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الفاضل الحنفي) معترضاً على قوله وقد عرفت وابه

الجلد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه إن أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد إذ لا ألم في الجلد الذي لا حياة فيه وإن أراد أنه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الأجزاء الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجلي برد عليه أن منع اتحاد أجزاء الجليدين ميل إلى التناسخ ودرجوع عن طريق الحق لأن المراد بالأجزاء في كلام المترض الأجزاء الأصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغبراً للاول بحسب الأجزاء الأصلية لا أن يكون جلده مغبراً لجلده (قوله والأصح أنه غيره فإنه في الجنة الخ) سواء كان هراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية أخرى قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكونر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك قال على الصراط فإن لم نجدوا فقل الميزان فإن لم نجدوا فقل الحوض فإنه يدل على أن الحوض في الجنة قال الإمام الزاهد في تفسيره روي في الأخبار أن الكونر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فإذا كان في الموقف يأتي به في الموقف وإذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فدل هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) إشارة إلى دفع توم وهو أن هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لأن الشرب إنما يكون لدفع الظأ وحاصل الدفع أن وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التمام يجوز أن يكون لتتم لدفع الظأ (قوله ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له الخ) دفع توم وهو أن يقال إن المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب أن لا يظلم مع أن الظأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الأمن قدر له السلامة إشارة إلى أن الشرب قبل ورود النار وقيل إن الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يذهب بالظأ الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يذهب فيها بالظأ بل يكون عذابه بغير ذلك فإن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه الأمن ازدد عن الإسلام عياداً بالله ولا نسلم أن الظأ لازم للعذاب بالنار (قوله فوجهه أن الطلب الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان فإن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحنفي أن الاستئناف من كل طرف وإن جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه إذ لا يحسن أن يقال فإن لم نجدوا في الموقف المتأخر تأخرأ زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب أن يقال إن لم نجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع أنه يحسن الأمر بالطلب في التأخر للإشارة إلى أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ما قيل أنه كان بسنانيا في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الأعلى إلى الأسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل أنه انتقل من ذلك البستان إلى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فإن لكم ما سألتم (قوله أي نخلتها لأجلهم الخ) توجه

(قوله وأبرد من الثلج) ومن ثمة الحديث قوله صلى الله عليه وسلم نفاقه الزرجد وآيته من فضة (قوله فإن ظاهر الأحاديث الخ) قال صلى الله عليه وسلم: في أول الحديث أندرون ما الكونر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه الصلاة والسلام فإنه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض برد عليه أمي الحديث كذا ذكره بعض المحققين (قوله وفي ذكره عليه السلام) أي بناء على هذه الرواية التي قدم فيها الطلب في الصراط وأما الرواية المشهورة التي قدم فيها الطلب في الحوض فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة أعني الحوض والميزان والصراط (قوله أقوى للطلب) أي ادعي لطلبه عليه السلام من الحوض فإن الاحتياج إليه عليه السلام فيه أي في الصراط والنجاة عنه أكثر من الاحتياج إليه في شرب ماء الحوض

(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣١٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما يدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذي هو مدعا كما لا فالدليل المذكور ثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو تبسّد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم ينجح هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعا كما فليقيد به اذا المقصود اشتراك الازام وهو ثبت بذلك ايضا (قوله طريان الدم عليه) أي على الاكل وضميم اقطاعه ايضا راجع اليه (قوله على ما بينه الخ) بقوله الا في ذلك ان تقول الخ (قوله لانه الجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأي البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة قلنا لم يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

انه

يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

(قوله) ويمكن الجواب بأن
الح (وأجيب أيضا بأن
المراد بالشرك اتخاذ الشريك
لله تعالى وإنما خصه بالذكر
لأنه أغثن أنواع الكفر
كما أنه خص في رواية قتل
الولد خشية أن يطم منه
والزنا بحليلة الجار مثل ذلك
مع أن مطلق القتل والزنا
من الكبائر (قوله) والبين
الشموس (هي التي يحق للمرء
بها ما لا يبطل حقا سميت
شموسا لأنها تنفس صاحبها
في النار وفي القاموس أنها
التي تنفس صاحبها في الآثم
أي تفرسه فيه (قوله)
ويؤيده (رأي كونه الجمع
باعتبار جزئيات حقيقة
واحدة قراءتها لأفراد فان
الأفراد باعتبار وحدته
الحقيقة فتدبر (قوله) على
أن الآية الح) يعني أن
التوجيه لنذ كور كان المناقاة
ظاهر الآية كونهما
أضافين مع أن المناقاة غير
سلمة (قوله) حديث النفس
هو الخاطر الذي أشار إليه
حجة الإسلام في قوله فهنا
أربعة أحوال للقلب قبل
عمل الجوارح الخاطر وهو
حديث النفس ثم الميل ثم
الاعتقاد ثم المهم اه

أن المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طرلين العدم مطلقا والمراد بدوام أكلها دوام نوع الأكل وبالهلاك في
قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الأشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الأشخاص بأن يكون
هلاك كل شخص معين من الأكل بعدد وجوده مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه الأكثر من أن
الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لأنه
يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أي المتصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام
إذا لم يبق قابلا للأكل وإن صلح لشفقة أخرى (قوله) أن أريد به مطلق الكفر الح) جاصله أن الانحصار
في النسبة غير صحيح لأنه أن أريد بالشرك مطلق الكفر فالشرك داخل فيه فيكون ثمانية والأى
وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فينبئ أنواع من الكفر من اتخاذ
الولد وانكار النبوة وإثبات الجز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في النسبة أيضا ويمكن
الجواب بأن الكفر إنما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف
في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا
الصحيح أنها حرامان ويؤيد ما ذكرناه أنه وقع في رواية أبي طالب المكي أن الكبيرة سبعة عشر وبينها
ألى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الفوس والسحر حيث جعل السحر من
الكبائر التي في اللسان وما في اللسان إلا تعلمها وتعليمها (قوله) هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الح) فإنه يدل
على أن الكبائر منسوبة بالذات عن الصفات لو كانا أمرين أخافين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر إلا بترك
جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله)
والتوجيه ماسيحي الح) أي توجيه الآية ماسيحي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر
وجمع باعتبار الأنواع المتدرجة تحته أو بحسب أفراد القائمة بأفراد الخطيئين على ما قبل من أن مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد إلى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى أن يجنبوا كبائر ما تهون عنه
بصفة المفرد فنقول المجنبي جزئيات الكفر بمقتضى أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة إلى الجواب
الأول وبمقتضى أن يكون المراد به الأفراد الخاصة بحسب تعلقه بالخطيئين فيكون إشارة إلى الجواب الثاني
ولا يخفى أن كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال إن يجنبوا الكفر لو جازته وموافقته
لرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها أسين أضافين فإن أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصفات
حديث النفس وبينهما ومائط فمن عن له أمران منيهان ودعت نفسه إليهما بحيث لا يهلك فكفها عن
أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب
الأشخاص والأحوال ولذا قيل حسنات الأبرار سيئات المفريين (قوله) على وجه يفهم منه عدم حلاله
بمعنى أنه ليس المراد بالاستحلال عدم حلاله لأنه نفس تكذيب الشارع والكلام فيها جعله الشارع علامة
التكذيب (قوله) لا يقال لا إجماع مع مخالفة الحسن الح) فإنه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله) قوله لا نأقول الح) يعني أن الحسن إنما أثبت
المنزلة بين الكفر الجاهر والإيمان لا بين مطلق الكفر والإيمان فإن النفاق كفر مضمحل داخل في
مطلق الكفر فيكون ثنى المنزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجمعا عليه (قوله) وقيل أن المراد أي
قبل في جواب السؤال المذكور أن المراد بإجماع السلف إجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا بضر

(قوله فان مخالفة الاجماع كثر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا فنسق صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بالمقدم)
ومن مادة اللبقاء ان
يحصروا النوع في الفرد
الاكل ولا كذب فيه اذ
حاصله اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لا اعتبار خطابي
افاده بعض الافاضل
(قوله سابق الآية)
هو قوله تعالى انا انزلنا
التوراة فيها هدى ونور
بحكم بها النبيون وفي
المواقف ايضاً وامتناع
منعدين بالحكم بها
فيختص باليهود فيلزم ان
يكونوا كافرين اذ لم يحكموا
بالتوراة ونحن نقول بموجب
اه (قوله ان شارب الخمر
بمذنب) اي عند الخصم
ايضاً لقوله تعالى انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام
رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه (قوله انما عبر
المصنف الخ) هذا ليس
تفسيراً لما ذكره المحشي
الحياي بل تفسير ما ذكره
هو ما يأتي بقوله وانما عبر
في الآية الخ) وهو اشارة
الى ان ما ذكره المحشي
الحياي توجيه لتفسير الآية
لا لتفسير المصنف واما وجه
تفسير المصنف فهو ما سبذ كره
الشارح من قوله وفي تحرير

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) اي ما قاله صاحب القبل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع مخالفته على ما زعم هذا الجيب (قوله لان
المراد بالايان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد
مبالغة في النهي واشتراطاً الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث وارداً على التلخيص لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الثاني كانه التحق بالمقدم
(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما
أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
عاماً شاملاً للفعل القلب والجوارح لكن المراد بعمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وايضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان
كلمة مامن الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة
بقربنة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل الخ) يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر
ادعائي الخ) يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم ان يكون
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وطيش كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعاً بين الفريقين (قوله الجواب انه محمول) يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل التوكيد على سبيل
الاستحلال وعدم حلال ولا نزاع في كفر منعه أو بحمل الكفر على المعنى الفلوي وهو السراي
من ترك الصلاة فهو سائر لعمدة الله غير شاكر له ويقال بمحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلاة متعمداً فهو
مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر أي
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني ان تعريف المسند
اليه سواء كان لا جنس أو الاستغراق يفيد حصره على المسند كافي قوله عليه السلام الا نعمة من قريش والكرم
في العرب يفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب انه ادعائي) يعني ان
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقربنة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا
الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منه حراً ادعاء بحمل غيره بمنزلة المدم مبالغة في ذلك (قوله وفي
عليه نظائره) يعني ان المراد في قوله * ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين * الحزى الكامل
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب ونولى *
(قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سبذ كره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على نبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح التلخيص ان الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالشرع في الألوهية فهو المشرك وان عدى بعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكناي وان

الحكيم ملاحظة الآية الدالة على نبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذي هو عدم المنفرة

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الأربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يعتقد حقاً ولا يطلب له

ذهب إلى قدم الدهر واستاد الحوادث إليه وهو الدهر وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع
اعترافه بنبوته النبي عليه السلام يظن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يردهما قبل الخ)
أي إذا كان ضمير بعضهم راجعاً إلى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فلا يردهما قبل أن قوله أن قضية الحكمة
تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والإيجاب يقتضي الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة
والجماعة وأن قوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان
ومجوز للشرح أن يحسن القبيح ويضبح الحسن وأما قلنا أنه لا يرذلان الثمانين لا تتأخ العقلي هم المعتزلة
وهم يقولون يقتضي الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم أن هذا الخلاف بين أهل
السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلة
(قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يردهما على أن قوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح
العقلي غير مسلم لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة ثنائياً مقتضى الحكمة لا بالقبح العقلي الذي هو استحقاق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله نعم يردهما منع الخ) نعم
يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوعاً أما على الأول فلأننا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين النبي
والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم
فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرناه من تعذيب النبي مثل إثابة الحسن
دون النبي وكوفوعه في النار قبل وقوع المؤمن المعاصي وخروجه بعد خروجه مدة طويلة في
الغاية وكنهه عن رؤية الله تعالى في الجنة وأخطأ درجته أخطأ تماماً وأيضاً لا نكتفي التفرقة
الدينية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلأننا لا نسلم
أن الكفر لكونه نهاية في الجنابة لا يحتمل العفو فإن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية
الجنابة والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جوع إلى الدليل الأول وقد سبق
تزييفه وأما على الثالث فلأننا لا نسلم أن اعتقاد الأبد بوجوب الجزاء الأبدى لا بد من دليل وعلى تقدير
تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاء الأبد بقوله بوجوب جزاء الأبد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد
يظن أن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى
والمعتزلة يخصصون الآيات والأحاديث بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص
مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى «أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء» أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلأن المغفرة بالتوبة بعم الشرك أيضاً فيلزم
تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة بعم كل عاص والتعلق بالمشيئة بتأنيده فانه يفيد أن المغفور
بعض العصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لأن المغفرة بالتوبة واجبة عند عفو الله تعالى على
أهل حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر تعليلها بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص
بالصغار فلأن مغفرة الصغار عامة للجميع فلا معنى للتعلق بالمشيئة المفيدة للبعضة (قوله والصحيح أن
الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في
تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة بمعنى أن مغفرة
الله تعالى تنطبق بالنسبة إلى الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

(قوله مغفرة صغيرة غير التائب) (٣٢٠) أي عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم مجرد رفع

الدرجات (قوله عليه)
أي على العفو عن صفات
الجنب عن الكبائر (قوله
بهذه الآيات) وهي قوله
تعالى ومن بعض الله
ورسوله فإن له نار جهنم
خالداً فيها وقوله تعالى
ومن قتل مؤمناً متعمداً
فجزاؤه جهنم خالداً فيها
وقوله تعالى أن انفجار
لني جهنم (قوله هنا)
أي في هذا المقام الذي هو
نفي وقوع المغفرة لأهل
الكبائر الذين لم يتوبوا
(قوله لانه) أي العفو
وهو علة لقوله ولا معنى الخ
(قوله فيها) أي في
الصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة (قوله بأنها مقرونة)
أي في النزول (قوله
مخصصاً للبعض) قال بعض
الفضلاء بعدهما فإن قالوا
آيات الوعيد أحق بالصوم
لمساكين من الزجر والوعظ
قلنا بل آيات الوعد أحق به
لما أن رحمة سبقت غضبه
على أنه بمقتضى أن آيات
الوعيد للمستحقين مع لها
ممارسة بقوله تعالى أن الله
يفسر الذنوب جميعاً أنه هو
الغفور الرحيم فإن تأكد
العام يقطع احتمال الخصوص

على ما قررناه

الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد أنه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يفسر
مادون العزم من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب
الكبائر الغير التائب فلا اشكال لما قيل أنه لا فائدة في إرجاع الضمير إلى المغفرة لانه لا بد من تخصيص
الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع
الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بخصوصها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
كقوله تعالى * أن ربك لذو مغفرة للناس وأنه لغفور رحيم * وأنه كان غفوراً رحيماً * وغافر الذنب *
ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون أن من يتعلق به المشيئة هو أصحاب الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يذهب من يشاء ويفر من يشاء * أي يذهب الكفار
وأصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويفر لأصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالعالم أنهم يخصون
المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها أولاً تأمل فإنه من مزالقي الأقدام
(قوله ولهم أن يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أي على تقدير أن يكون الضمير للآيات والاحاديث
للمعزلة أن يقولوا أن كنه ما في قوله تعالى ويفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعاً بين أدلة
الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر إذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير
التائب بل يفرها أن شاء ويمد بها أن شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره
السيد الشريف قدس سره في شرح للواقف من أنه لا استحقاق بالصغائر عندهم أصلاً ولما ذكره
الحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية وإما الصغائر فيفوقها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا
نفوا الشفاعة لدفع العذاب فإن قيل يجوز أن يكون المراد بقول الحنفى الدواني وأما الصغائر فيعفو
عنها عندهم صفات الجنب عن الكبائر فلا ينافي قول الحنفى قلت لا يصح تفريع لنى الشفاعة لدفع
العذاب عليه (قوله إنما استطرذ ذكره هنا الخ) أي إنما استطرذ الشارح ذكر أنى الوجوب في
جواب استدلال المعزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتجيبك المعزلة بهذه
الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العصاة والآيات لا دليل له هنا لأن المتنازع فيه هنا
هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب هنا الخ) أي جواب المعزلة عن
استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل
الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السبثات * وقوله تعالى * أو يوبقهن بما كسبن وبغف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة إلى الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك ضحية المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة إلى أهل
الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بأنها مقرونة
فيصير البعض مخصصاً للبعض المذهب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الأدلة (قوله
وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب
أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فإن الخلف في الوعيد كرم ويحتمل
أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون إشارة إلى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من
أن القول بالأحياء وبطلان استحقاق الثواب بالمصيبة قاسد فكيف كان ترك عناهم بالتأخر خللاً

مذموماً

مذموم ما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع اتهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
(قوله بل كذب متنف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب في كلامه
تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعد
كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللاحق بحاله ومقتضي كرمه ان يفتي اخباره على المشيئة فجميع العمومات
الواردة في الوعد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها جراً للماصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعياً لان جواز الخلف فيه لو لم يلبق بشأه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله
وبجوز العقاب على الصغير قاطع) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه امتارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف
هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه يتناويز بين المنزلة لا الجواز
العقلي فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلاً (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا
حكما بالجواز الوقوعي ولم يجز بها لقطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل بآبائها وما وجدنا
دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع فحكمنا بسبب أنه قائل مختار بفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد * أنه يجوز ان يفتر ويجوز ان يؤخذ فلا يرد ما ينوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم
بالجواز اذ لا بد له أيضاً من دليل لان دليل الاختبار كاف للجواز وانما التوقف في دليل يمين أحد الجانبين من
الوقوع أو اللاوقوع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ) يريد ان المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه
لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى
دون الثاني مع ان الخصم أعني المتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بأنه لا قطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا
في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح ما يمينه واشتغل بما
لا يمينه هذا لكن انبات أن أدلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما
يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى * ويوفر ما دون ذلك لمن يشاء * انما يدل على
أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر ما لله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى * ان الله
لا يفر أن يشرك به * لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله
تعالى في حقهم المنفرة أصحاب الصفار المجننين وكذا الآية الثانية انما يدل على ان احصاء الصغار والكبار
متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
العقاب قطعياً على الصفائر تثبت الجزء الاول من المدعي وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان
كذلك لزم أن يكون الصغار والكبار بعد التوبة أيضاً موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولعل تكفير الحسنات
السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على
الصفائر قطعاً فثبت بالآية خلاف المدعي فعمل أن المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد
مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول ان مجتنب الكبار لا يبقى له استحقاق الصفائر لتكفيرها
الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء هنا كلام لا يفيد شيئاً
سوى الملل اذ كله ابحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أي حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله * ان تجتنبوا كبائر ما نهون
عنه تكفر عنكم سيئاتكم * أن نشأ فلا يدل على قطع وقوع منفرة صفائر المجتنب وانما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما أنه لا قطع
بالوقوع الخ) لما كان عدم
القطع بالوقوع متحققاً بالتردد
في الوقوع وبالقطع بعدم
الوقوع وكذا عدم القطع
بعدم الوقوع لما كان
متحققاً بالتردد في عدم
الوقوع وبالقطع بالوقوع
انقطع توهم ان كلام
المأعنين يستلزم الاخر لان
حاصل كل منهما التردد
والشك فيستغنى بأحدهما
عن الآخر فلا وجه لجعل
كل منهما مدعي على حدة
وان ما ثبت أحدهما يثبت
الاخر (قوله اذ هو أيضاً
قائل الخ) لقوله بالقطع
بعدم الوقوع لانه اذا قطع
بعدم الوقوع صدق أن لم
يقطع بالوقوع

(قوله لأنه الكامل الخ) ذلك أن ثبت كون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصه بأنه لو لم يكن المراد ذلك لكان مقتضى الآية عدم تكفير الكبائر التي هي ما عدا الكفر وهو ينافي ما انتضاء الآية الأخرى أعني قوله: وبغير ما دون ذلك لمن يشاء من تكفير ما عدا الكفر لمن يشاء كبيرة كانت أو صغيرة فيلزم أن يكون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصه دفعا للتناقض ومن ذلك يتوصل إلى قيد التكفير بالمشية التصريح بالمشية في الآية الأخرى (قوله لا نزاع في وقوعها) كما يدل عليه قوله تعالى: فاستغفم شفاعة الشافعين وقوله: وأقروا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة (قوله كراهة التحريم) يعني أن المراد بالمكروه الذي يستحق الشخص حرمان الشفاعة بسبب ارتكابه هو الصغيرة لا ما لا يكون ذنباً (قوله لرفع الدرجة) أو المراد حرمان كونه مشفوعاً

لأن المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصه الممتنعة بأفراد الخطابين لأنه الكامل فنصرف عند الإطلاق إليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السبب فلو لم يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية أن تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبائر متبينة إذ يصير معنى الآية أن يجنبوا الكفر تكفيراً عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للإجماع المتعقد على أن تكفير ما عدا الكفر غير متبينة بل هي إما مقيدة بالمشية كما هو رأي أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالإجماع إجماع الفريقين من أهل السنة والأعزال والافالرجئة بدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل إذا كان التكفير مقيداً بالمشية فلا حاجة إلى أن يتكلف ونحمل الكبيرة على الكفر إذ يصير المعنى أن يجنبوا الكبائر تكفيراً الصغار أن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً * وحاصل الدفع أنه لو لم نحمل الكبيرة على الكفر لزم الخذور أن أحدهما بقاء قيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لأنه حينئذ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغار إنما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لأنه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً لمعوم قوله تعالى: * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وحده الحاضر الكل والذهن العليل وللفاضل هنا كلام يتمم منه ذرو الألفاظ مبناه أن قوله ولو لم يحمل الخ أثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لأن قوله لا يجوز مغفرة الصغار بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على أن الجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة إلى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف إلى الكامل وبعضهم ادعى إثباته بأن هذه الآية محتملة وآية التنزيل أن المعارضة لها أعني قوله تعالى: * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * محتملة فيجب تخصيص المحتملة فيه أن تعارضهما ممنوع لأن معنى الآية المحتملة أنه يففر ما دون الكفر من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي بالمشية غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً على الآية المحتملة (قوله أي المقبولة) لأن الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال أن مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الأحكام فاستحقاق أهل الكبائر حرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أي لا نسلم أنه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لأن جزاء الأدنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة فإن له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلهل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً فالمعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي بالمعنى هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم يزل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه إلا أن يقال أنه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي) نعم الكبائر أي الذنوب نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل أن هذا إنما يكون برهاناً إذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر وأما إذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى: * واستغفر لذنبك * فإن ذنبه

لمسلم دخول النار فيجوز كونه مشفوعاً خروجه منها

(قوله فلان حضر جهة النقي الخ) يريد ان كون جهة نقي النفع الكفر معلوم (٣٢٣) من الآية لكن حصر جهة

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعينة لعدم استحقاق المذاب بالصغار وعدم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يقيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى الأسلوب على ان تلك الشفاعة التي نقي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنقي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية بمقتضى الأسلوب إنما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق أهل الكبار وقيل بل تدل لان جهة نقي النفع هي الكفر فاذا اتفق ثبت الدفع بها مطلقاً ولانها محل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان حصر جهة نقي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في أهل الكبار أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهراً ينفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرحوا عن الظاهر وحملوها على انفي الشفاعة لرفع المذاب فتقوون انما لا يتبقى حجة (قوله ثم انه بمقتضى الخ) أي ثم ان الآية لا تدل على نقي الشفاعة أيضاً على الإطلاق لانه لا يمكن ان يكون الضمير في قوله من باب النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت لانفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فعمل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وما قبل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشي لان الوجه مانع بكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا للعموم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعتراض عليه بان النفس الخ) يعني انه لا معنى لتعم الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ * منكورة في سياق النبي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيم الضمير أيضاً للعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن ان يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو التكررة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان التكررة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النبي عارض عقلي ضرورة ان اتقاء الفرد المبهم لا يكون الا باتقاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعاً الى التكررة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى انه اذا قبل لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير هنا أيضاً راجع الى التكررة الواقعة في سياق النبي وليس ارجاع الضمير الى التكررة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كقولهم الفاضل الجليل لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل التكررة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النبي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشي كون التكررة المنفية خاصة بحسب انوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان التكررة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصحح له ثم عند التكررة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشي لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها من خارج فلا شك انه حينئذما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل التكررة حين وقوعها في سياق النبي في الامر العام لاني

النقي في الكفر غير معلوم منها قوله والمدعي انما ثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نقي النفع الكفر (قوله محققة) أي برهانية يقينية وذلك لانه يجوز عند اصحاب العقاب على الصغار فتحقق الشفاعة يمكن ان يكون بتحقيقها للصغار دون الكبار وأما عند الخصم فطام بحز العقاب على الصغار فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحقيقها للكبار فقط فتدل الآية على انها متحققة لأهل الكبار على مذهب الخصم فتكون الدلالة المذكورة التزامية لا تحقيقية (قوله بأنه يجيء الشفيع بشفاعته) بدون ان يجيء النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم تقبل شفاعة بخلاف ما اذا جاء الشفيع بشفاعته منفرداً عن النفس العاصية فتقبل شفاعة لغايتها عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله الا انه عرض له العموم الخ) لا يخفى انه اذا سلم عروض العموم لفرد المبهم ولزم من أمر

الفرد منهم فكيف يصح القول بعدم (٣٢٤) استعمالها هنا في المعنيين تدبر (قوله وجه البعد في الجملة) المشار إليه بجدا

في قوله لم يبعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتبى معنى قاله الفاضل الحاشي (قوله في بيان ما قالت المعزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة بينا والصواب في بيان رد ما قالت المعزلة زيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة إلى صفات غير المجتبى أيضاً (قوله ان غير المجتبى) أي الغير الثابت والافلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عدم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة إلى المجتبى والثابت (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولا فانه مضرة من حيث اذاقة الوجع ومتعة من حيث الاثابة في الآخرة عليه وفيه ان التعذيب في الآخرة من حيث الاذاقة مضرة ومن حيث انه يظهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة متعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاحمال دون الكلية لا يفيد الاتصال ومن هذا علمت ضعف قولهم لولا الخلو من لم يتفصل عن مضار الدنيا أيضاً

عامة بحسب الوضع النوعي الجازي ضرورة ان دلالتهم بواسطة قريية وهي الوقوع في سياق الذي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فبشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قبل الخ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوق الوقوع الضمير في سياق التي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها * كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته نعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدوا لعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارة لا تساعد قبل وجه البعد في الجملة ان الضمير راجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النخاة ان الضمير راجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتبى عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتبى الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعفو به المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتبى عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل الحاشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالمصداق مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف فانه ان قيد المجتبى عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان غير المجتبى يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بمنه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر جواز الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا بحر والتخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من ايمان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس نزلاً فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فاعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كباثر يدخل مرتكب الكبيرة المعامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه بطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخردين في النار فلا يزيد الجزاء على الجنابة (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبنى على مذهب المعزلة القائلين بالحسن والقيح العقليين والافند أهل السنة تصرفه تعالى لا بوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن للمواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا ينبغي اننا اذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في المذاب الا لم تكن مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلو من الخ) أي لولا الخلو من عن شوائب النفع لم يتفصل عن مضار الدنيا فانه مضار من وجه دون آخر فيجب ان تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن بنفع الخ) أي يمكن منع قيد الخلو من أيضاً لكون هذا المنع غير مفيد هنا لان

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار الحشي الخيال بقوله والاولى (قوله وأما) (٣٢٥) ما قبل) أي في دفع قول الحشي الخيال

والاول أن يمثل الخ (قوله)
 أن الإيمان الشرعي بعينه
 الإيمان اللغوي (يريد أن
 التصديق المعتبر في الإيمان
 الشرعي بعينه التصديق
 المعتبر في الإيمان اللغوي
 لأن نفس الإيمان الشرعي
 هو الإيمان اللغوي لأنه
 ينافي ما يصرح به الشارح
 من أن الإيمان في الشرع الخ
 فعلى هذا لا يندفع ما ذكره
 القائل فتدبر (قوله وأما
 الشارح الخ) لا يخفى
 أن الشارح إذا منع
 حصول اليقين بدون
 الاذعان كيف يصح الحكم
 السابق بأن مرضي الشارح
 أن تلك المعرفة داخلية في
 التصور وأيضاً كيف يصح
 المنع المذكور وهو مخالف
 لصريح الآية الكريمة
 (ووجدوا بها واستيقنتها
 أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً
 المراد من عدم حصول
 الاذعان مجرد المكابرة
 والتمناد وعدم التسليم
 بالانقياد ولا شبهة في
 حصول اليقين لكثير من
 الناس مع غناهم ومكابرتهم
 فتح حصول اليقين بدون
 الاذعان محض مكابرة
 فالصواب إسقاط قوله وأما
 الشارح الخ أقاده الفاضل عبد الرسول

النزاع في دوام أهل الكبار في النار وخلودهم ومنع الخلو من لا يستلزم في الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على
 منع الخلو من لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخفى الله تعالى في
 المعاقب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواهب (قوله لكن خلود ما الخ) استدراك
 لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام
 الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لا خيال أن يكون الخ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
 إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قبل من أن الإيمان في قوله تعالى
 * أنؤمن لك واتبعك الأعداء * ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان اللغوي في دفعه أن الإيمان
 الشرعي بعينه الإيمان اللغوي قال في شرح المقاصد الإيمان فعال من الأمن للصيرورة أو التمعية باللام بحسب
 الأصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جهل النبر آناً من التكذيب والخلافة وينعدي بالباء
 لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان
 كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فاعلم أن الإيمان متعدد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله
 ينعدي باللام وينعدي بالباء أنه ينعدي باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فنافى أنه مخالف في
 جعل الإيمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعالى الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله أي
 يحصل فيه مندوبية الصدق الخ) يعني أن لفظة النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي
 أن يحصل في القلب كون الصدق منسوباً إلى الخبر أو الخبر وبمقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل
 المعرفة المقابل للمكابرة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكر ويدن وأما الجملة من
 المصدر المبني للفعل على معنى اسبت كردد صدق را يجزي لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق
 على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وإن المستبر في الإيمان هو التصديق اللغوي اختلوا في أنهم أهل
 هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضي الشارح أنها داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة
 الحاصلة من النسبة التامة الخيرية التصور وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رئيسهم في
 الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في
 حاشية شرح التلخيص أن المنطقي اتمايين ما هو في المرف واللفظ وعلى هذا قال الشارح في التلخيص العلم أن كان
 أذعاناً للنسبة فتصدق والا فتصودر وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق
 المنطقي فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخيرية تصديق قطعاً فإن كان حاصلها بالصدق والاختيار بحيث
 يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فاعلم أنه جدار أو فرس
 فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالصدق اللغوي عند أخص من المنطقي هذا يحمل الكلام وتفصيله في
 شرح المقاصد (قوله كما لو فسطائية) فإن له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
 الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آمنوا بالكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال * ووجدوا
 بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا حقه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
 حاصلًا للسوفسطائي كما حقه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح * ويتبع حصول اليقين بدون
 الاذعان ويتبع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي واتماينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن
 سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا انكره ولو باللسان فقد تحقق وجود مادة اتفق فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المتعبر في التصديق المعنى المسمى «بكر ويدن» المتعبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم قال اشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مفصلاً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشيء يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى الخنسي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول اقول يمكن دفع هذا البحث بان المعنى الذي يعبر عنه «بكر ويدن» وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لمساوي القطعي لكن مقابله مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أو لافن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومه

وقال في كتابه المسمى بدلائل نامة علائق دانستن دو كونه است بيكي فهم كردن واندر يافتن وآرا بتاری تصور خوانند ودرم كرویدن و آرا بتاری تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو التقوى المعبر عنه بكر ويدن يلزمه احداً من ابن اما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار قسم العلم الى التصور والتصديق لحروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النفس انما يتبين اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لان العلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضاً بالاتفاق لان المنطقيين بقسمون العلم بالمعنى الا عام أعني الصورة الخاصة عند العقل الى التصور والتصديق نفسها حاصراً توسلاً بذلك التفسير الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمضنون ومنها القياس الشرعي المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاماً لم يثبت الاحتياج الى هذه الأجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال أيضاً المقصود ان الايمان تصديق بالأمور الخاصة بالمعنى التقوي وهو ما يعبر عنه بكر ويدن وراست دانستن وبنافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق بالباطح حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً قال الفاضل الخنسي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً واما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما أولاً فلان عبارة في شرح المقاصد على ما قلناه صريحة في ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن مناف لتردد والتوقف واما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكم به من ان المراد بالايمان معناه التقوى واما الاختصاص في المأمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه الفارسية بكر ويدن وراست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالي الاقدام واما ما ذكره الفاضل الخنسي من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانياً حقيقياً فان ايمان أكثره واهم من هذا القليل قد دفع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الضمن التقوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض على كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونحوه كافر ايشير كل منها الى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم وبواقفه ما ورد في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه أنه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تأخير محل الإدراك والنوم إذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل أن يستدل بالحديث على اتحاد الحقلين لأن ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على أن النوم بعرض جميع الأعضاء لجميع أفراد الإنسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحل الإدراك أيضاً وهو المراد باتحاد الحقلين (قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لأن الإقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل إلا حين التفتة وله مع الإقرار جزء مفهوم الإيمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في البحر على أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي

وكذا البغض والعداوة للشارع إذا فرض حصوله مع التصديق بجمل أمانة التكذيب فلا يستدعي مثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن أن يقال إن المراد بقوله كان إطلاق اسم الكافر بالإطلاق الحقيقي وقوله نجعله كافراً نجعله كافراً بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من أن السجود للصنم بالأختيار يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فذلك حكماً بعدم إيمانه حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيها بينه وبين الله تعالى وإن أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي) يعني أن إيمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لأن النبي عليه السلام كان يجعل إيماناً حداً لا يورث إيماناً للأولاد وقبل هذا مناف لما ذكره الشارع فيما بعده من أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الإيمان الحقيقي والحكمي كلامه وأنت خير بأن المفهوم من كلام الشارع أن الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لأنه جعل غير المحقق في حكم المحقق قال الكلام المذكور تصريح في أن الكلام في الإيمان المحقق سواء كان باقياً أو في حكم الباقي لا فيها هو أعم من الإيمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم الخ) فيه بحث لأن ما عليه المتكلمون هو أن النوم ضد الإدراك لا يشاء ابتداءً لأنه مناف لإتمام الإدراك كانت الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلها منوع على ما ذهب إليه الاستاذ وبطل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي تأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني أن الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة إنما هو عن حصول ذلك التصديق فلك الحال أي حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المفتر بعد ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي أن يكون نفسه حاصلاً (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارع والذهول إنما هو عن حصوله من أنه يدل بظاهره على أن لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع أنه ليس كذلك وإنما المتني في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع إن مراد الشارع أن حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لما بل قد يذهل عنها كما إذا كان التصديق حاصلًا ولم يلاحظه ولم يلتفت إليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت إلى نفس ذلك التصديق فهذا قال المناضل المحشي لكن الظاهر أن عدم الالتفات إلى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لأنه لا عرفاً انتهى كلامه وفيه بحث لأنه قد نص الشارع في التلويح أن الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظته أي وقت شاء وهذا صريح في أن عدم الالتفات إلى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يكفي الإقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع أن الإقرار جزء مفهوم الإيمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت إذا كان الإقرار مرة في العمر كفاً فامعني لا حتماله السقوط قلت معني احتماله السقوط أنه يجوز صدور الثاني له عند الاضطرار بخلاف التصديق فإنه لا يحتمله أصلاً (قوله على الإمام أي إمام محله وقريته وبلده ليحجروا عليه الأحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشرع والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما إذا كان ركناً إلى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فلي هذا المذهب من صدق بقلبه ولم ينفق له الإقرار باللسان في عمر مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل اسماً للتصديق فقط فالإقرار حينئذ لا جراً إلا أحكام عليه فقط

(قوله فلو جوه الاول الخ) (٣٢٨) يريد انه يستبطن ما ذكره الحنفي الحياي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذي هو ان

الايان التصديق لا سائر ما في القلب فلا يرد ما نؤمن ان قول الحنفي الحياي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى الحنفي ان الحنفي الحياي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور بما ذكره الحنفي الحياي وهو لا ينافي جعل الحنفي الحياي اياها دلائل على شيء آخر اقاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاضل فان قلت اعتبار ذلك الابرار محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا نسلم احتماله في الآيات للمذكورة بناء على ما فيها من التصريح بأن الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اهـ والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى

اتمى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلائلها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والهمة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بالافهم الامة وهو مستلزم اعدام امكان الامتثال به من غير استفسار ويان مع ان من امثل به امثل من غير استفسار ولا توقف الى يان وانما وقع الاحتياج الى يان ما يجب الايمان به فين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر فقط تؤمن ثم يلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون يائياً على معناه الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل ان يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا زاع في ان الايمان الخ) يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه منطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يدل على ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته والحديث فلنقل الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطاماً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجازي عند النقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لتلايكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شقت قلبه وعلبت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي يلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قبل بدفنه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان محجراً بالتصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام بالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه اعان الخ) يعني ان استدلال الكرامية بأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قاي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت خير بانه لو قرر قول الشارع فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وقيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجملوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد مذكوره الحنفي (قوله يرد عليه انه ليس المعنى الخ) يعني انه ليس المعنى عند الكرامية في الايمان

بشمل الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب

بجود اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملًا أو موضوعًا لمن سوى التصديق القلبي
 مصداقًا للشيء عليه الصلاة والسلام في العرف وأما في الاعتبار عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي
 من غير أن يجعل التصديق جزءًا منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي والقنوي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ
 بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلبي مصداقًا للشيء عليه الصلاة والسلام في العرف وأما في الاعتبار
 وأن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا أن معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند الكرامة
 أنه معتبر في الوضع الشرعي والقنوي بطل ما قيل على الكرامة أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالة على
 التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول إذا فرض من اعتبار الدلالة أن يكون
 ذلك اللفظ علمًا على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققًا لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامة يعتبرونها
 ويجعلون المارة الغير المصدق مؤمنًا وأما قلنا بطل ما قيل إذا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الوضع لما عيّن اللفظ
 الإيمان اللفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنًا وشأنه أن يتحقق
 مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقًا مع أنه لا قاعدة في اعتبار الدلالة حين عدم
 المدلول (قوله نعم لا اعتبار لما في حق الأحكام الخ) فنزير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول بمعنى
 لم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامة لأن مقصود الوضع
 من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك، منتهى يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة
 المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمنى آخر فلا يجري عليه الأحكام التي تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق
 مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار لما في حق الأحكام الخ أي قال الكرامة من أضرر الانكار وأظهر الأذعان يكون
 مؤمنًا لغيره وشأنه أن يتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بأزائه لأنه يستحق ذلك الشخص الخلود
 في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتباره لدلالة وأما قوله ومن أضرر الأذعان الخ فذكره
 استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله بسمي أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله بسمي
 مؤمنًا لأنه يطلق عليه لفظ المؤمن من لفظه لتحقيق مدلوله القنوي كما يفهم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله
 لفظه مجرد الإقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن من لفظه لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
 المنضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليه ما عني الآثار اللازمة للمنضبد والفرح (قوله وفي
 المواقف الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني بسمي إيمانًا لأنه لا نزاع في أنه يترتب
 عليه أحكام الإيمان ظاهرًا وأما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وفيهم عمومته كلامه السابق على هذا عني قوله
 فالصدق أمّا معني هذه اللفظة وهذه اللفظة لا أعلي معناها أنه حقيقة في الإقرار (قوله لا يقال لهم يحملون
 الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن الاعتبار عند اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير
 وأرد كما لا يخفى أنهم الآن يقولون لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فنقد الرقاش بشرط مع الإقرار
 المرفة القلبية حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا وعند القطان بشرط مع التصديق المكتسب بالاختيار (قوله
 ردًا على الكرامة الخ) يعني ما ذكره الكرامة من أن الإيمان هو التصديق اللساني مخالف لما اعتقد عليه
 الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقاءه ولم يتفق له الإقرار المسامح (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس ردًا
 على المصنف ومتابعيه على ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الإقرار جزءًا من الإيمان فإنه مخالف
 للإجماع المتقدم على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الإقرار وأما قلنا أنه ليس ردًا عليه لأن المصنف لم يجعل الإقرار

قوله في حق الأحكام) وأنه
 في حق جده مؤمنًا والحكم
 بإيمانه تلك الدلالة المجردة
 عن تحقق المدلول معتد بها
 ومعتبرة لا تنضاه الوضع
 القنوي والشرعي الاعتداد
 بها في ذلك ثم المراد
 بالأحكام الأحكام الاخرية
 لا الدنيوية التي يقتضها
 ظاهر الشرع مثل الصلاة
 عليه وذقة في مقابر
 المسلمين إذ تلك الدلالة
 المبرأة عن تحقق المدلول
 معتد بها في حق هذه
 الأحكام أيضاً (قوله
 لتحقيق اللفظ الدال) أي
 لتحقيق صدوره عنه (قوله
 غير وارد) لأنه إذا كان
 الاعتبار عند مجرد الدلالة
 لا تحقق المدلول يعلم أنهم
 لا يشترطون الموطأ وإلا
 لكان الاعتبار عند الدلالة
 التي تحقق مدلولها فحسب
 هذا خالف

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٣٣٠) قال الحنفي المدقق بدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيفة الايمان بحر

كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية اه (قوله هذا)
أي ثبوت عطف الجزء
على الكل في الآية
الكريمة (قوله معدودة)
أي مخصوصة لما عدد
مخصوص محصور (قوله
هذا الاعتبار) هو اعتبار
وجود الايمان بها (قوله
كأن الاجمال) بسبب
صبره فضيلاً (قوله
قله) أي فان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ماتجاه به النبي صلى الله عليه
وعلم فكلمة زادت تلك
الجملة الخ هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصرها
المولي الحنفي (قوله غير
نفس التصديق) وإن كان
قبلة أخرى غير نفس
التصديق (قوله ما أبو علي
وابنه الخ) هذه الحاشية
بمعناها الحنفي المدقق
عن الحنفي الحلي وقال
في حاشية هذه الحاشية
جاء بتحقيق الباء اسم
قربة من قري كاذرون
فلا تغليب له ويمكن
أن يقال اشتهر أبي علي
بالحيابة دون أبي هاشم
بصح التغليب (قوله
جزء من الايمان) أي

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر
على الكرامية (قوله كافي قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
تغليباً لثبوت عطف الجزء على الكل في الآية الكريمة (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل لازم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وأتمام القرآن وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكز به بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من
حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد
التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور
معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتنامل) وجه التامل ان يتكرر بهذا الاعتبار اتفان من الاجمالي
الى التفصيلي وهو لا ينفذ الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الأبري ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل أعظم يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كافي عصر النبي
عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحالة كالأحقي (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ)
أي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة والدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس
الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادة بزيادة اذ لا زمان أنه يزيد اعداده
المتجددة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب
العدد برد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الأعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن
الأعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الحيار والأعمال المفروضة جزء منه عند الحياتي
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لعمل القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فزيد يحمل تارك العمل خارجاً عن الايمان
داخلاً في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم
اختلفوا فندبني على وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الحيار وتبعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه يخالف في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الحيار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الحياتي وابنه وأكثر البصرية
الى انه الطاعات المفروضة فانه بدل على ان الايمان عندهم هو الأعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الحياتيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

لا عينه اذ كلمة من في قوله من الايمان تدل على الجزئية

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر الحشي الخالي ان ما كان التكليف به (٣٣١) بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً عمل بحيث لا ينتفاء الجزء . يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادته ولا يتحقق لم يتبدونه ليكون تعصفاً (قوله قلت النوافل مما يقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست بما جعله الشارع جزء من الايمان حتى يثنى بانتفاء بل هي تقع جزء منه ان وجدت فلم توجد الاعمال قالوا بل هو التصديق والاقرب لو اذنا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي آتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب الملاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجائين (قوله فان التكليف بالشي الخ) أي فان التكليف بالشي بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشي بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدوراً كالنسخ والتبريد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختيارياً أو مقدوراً ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكميات كالعلم والنظر أو الاضالات كالنسخ والتبريد أو غير ذلك واذ نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والاتقاء والخروف من أجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها أو اجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور المتأخر عنه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذ تأملت فرائس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وبادر دانتن وراست كوي دانتن المقابل للكذب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة التكليف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالمعلم والقيام والنسخ على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من ان المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً والتصديق من الكميات على ما ذكره الآدمي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتبع تخلفه عنه فالحطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالسبب لا يتعلق بهذه الهيئة وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره لم يقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم مرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظر الخ) تأيد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي أي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يمتد نقبض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه ان يمتد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدوراً للبشر فلا يصح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يمتد نقبضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكماً يحيا لم يمكنه به تصورهما ان يمتد السلب بينهما (قوله خبثت) أي حين اذ كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض التأخرين وهو قوله ان نسب باختيارك الصديق الى الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من ان يكون

ذكر المولى الحشي بعد ذكر الشيء المكلف به بحسب نفسه الفعل والا فسوق العبارة ان يقول نفس ذلك الشيء (قوله الا بهذه الهيئة) أي الا من حيث تعلقها بالسبب المستلزم لذلك السبب لان المقدور ليس الا السبب (قوله فهو عدول الخ) قال الحشي المدقق وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل عدول أيضاً عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آتوا حصلوا الايمان والتصديق لاصدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا بمثابة ذلك العدول اه (قوله نقبض ذلك العلم) أي نقبض متعلقه اذ النقبض للتمسك أعني المعلوم لا للعلم كما مر في صدر الكتاب (قوله ان نسب العلم) أي هو هذا القول الى آخره وهو قوله حتى لو وقع في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وأما قررنا الكلام هكذا لان الظاهر ان قول المولى الحشي والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض التأخرين

جاء صلا بالاختيار أو لا فالصدق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله قلت التصديق الايمان الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان نسب باختبارك الخ تفسير للتصديق المعبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايمان والتعوي والمنطقي واحد وهو المسمى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا بالنسبة لتصديق والانتصوير هذا يحمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أي كى مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادف له بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعتاد والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الابهاء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله أى لم نجد في قرينة لوط الخ) يعني ان كنهه غير بدست صفة بل هي الاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فبصير المسمى لم نجد في قرينة لوط أحد من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان ينحدا الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي أعما قلنا ان التقدير كذلك لا يلزم الكذب ولا يلزم كفة من البيانية اذ لو كان كفة غير صفة وكان التقدير فاما وجدنا يتأخير بيت من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فاما وجدنا أحدا من أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فاما وجدنا يتأمن المؤمنين الا يتأمن المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فبدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لمحل كفة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ولا يلزم تعليل اكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار الام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله لا يلزم لا يدل على كون كفة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا لا يلزم لجواز ان تكون كفة من صفة لمقدر مثل الا يتأمن كائنا من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فاتهم بجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى « بنصوا من ابصارهم » أي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كفة من في الآية لا تبعيض وهو ولاما قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب وعندى عشر وزن من الدرام ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فننصبه لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق الجرور على العشرين وغيره وهما كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه اللوثات ولا برده عليه الاعتراض الا ان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله في

(قوله الا باعتبار المتعلق)
فتعلق التصديق الايمان
هو ما جاء به النبي عليه
الصلاة والسلام ومتعلق
التصديق الثنوي والمنطقي
هو النسبة مطلقا (قوله
غير بيت من المسلمين مثلا)
أشار بقوله مثلا الى انه كما
يجوز حين كون غير
صفة ان يراد من البيت
نفسه كما قدره المولى
الحشى يجوز ان يراد أيضا
أهل البيت ويكون التقدير
حينئذ فاما وجدنا أهل
بيت غير أهل بيت من
المسلمين وحينئذ يعلل
كذبه بكثرة الكفار فيها
لا بكثرة البيوت ويكون
ذكر الحشى الخيالي كثرة
البيوت في تعليل الكذب
غير ملائم لشي من
التقديرات اذ كلاهما
يملآن بكثرة الكفار فمن
هذا علمت انه لو أسقط
قوله مثلا لكان أولى
الا ان يراد انه اشارة الى
مجرد تقدير آخر بدون
لاحظة كونه ملائما لتحرير
الحشى الخيالي

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي ان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان الزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فعل ما ذكرته لا يكون مذكراً المولى المحشي مغايراً لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصداً للاسلام والمصدق بمغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد ينوهم ان التصديق لا يتناق بالآوامر والتواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة في كونه أمراً خبيراً صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآي فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى « فآخر جناباً من كان فيهم من المؤمنين » فلامعنى لثني وجدان سوى بيت واحد من الأعم والأخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاجراء وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الأعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديناً فان يقبل منه » فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعه على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه خبثاً بختم أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حافية ما يصدق عليه الاسلام فكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسوءه من يطالب الكلام وبسماء لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساء والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الأعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع المارد على عبارة الشارح من أن قوله من أوامره ونواهيه يان لا أخير فيلزم أن يكون الآوامر والتواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسل فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو يقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الآوامر والتواهي اخباراً لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وما يستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوجه تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان يثبت كونها أحكاماً فلا بد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لان عدم تصديقهم لعدم نبوت كونها أحكاماً لله عندهم (قوله فيبينها تنابير ظاهر) أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير المزموم فلم يتم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التنابير بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انما لان العلم ان الآية صريحة في تحقيق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة اللفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمناً بأن يقال قد لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً ووجه اللوبة ان في جواب الشارح صرف اللفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمناً وتبديله بأسماً فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقولوا آمناً وأيضاً لم نسلم نخبة إقامة آمناً مقام أسلمنا اذ لمعنى لا مرهم بأن يقولوا آمناً لكانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمناً بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمناً (قوله معارضة في المقدمة) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاتحاد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

بيان لقوله المحشي الخيالي مثلاً

(قوله لكن رد عليه أن المعارضة الخ) (٣٣٤) لقائل أن يقول أن المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

البداية بأن يدعى المستدل
بداية مقدمة دليله فثبت
تكون المعارضة مع البداية
لامع الدليل وكلام القوم
مشحون به ومصرح به
أيضاً في كتبهم ويحتمل أن
يكون المستدل بقوله لأن
الاسلام هو الاقبياد
والخصوع ادعى بذلقة
هذه المقدمة ويؤيده إطلاقها
عن الاستدلال عليها (قوله
الخ) يريده أنه قد قرر أن
قوله فإن قيل عليه الصلاة
والسلام معارضة في المقدمة
وتلك المنقضية كانت قول
الشارح في أول هذا الترخ
لأن الاسلام هو الاقبياد
والخصوع والذي ذكره
الشارح في خبر هذه المقدمة
هو قوله وذلك حقيقة
التصديق وهذا القول يدل
على ترادف الاسلام
والايمان لا على مجرد
الاستلزام وما ذكره الموجه
لا يفيد الا امر الثاني وفيه
تخبط للموجه من وجه
آخر حيث علق قول
الشارح فإن قيل بكلام
المشايخ حيث قال فلا يرد
سؤال على المشايخ وهو على
ما قرر متعلق بأول ما ذكره
الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على أنه لا يصح من العبد أن يقول

حكمة

حكمة خفية لا تطلع عليها أما إذا كانت فلا يرجع الوقوع على الترك (قوله والحق أن عبارة الخ) يعني أن عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده أن إرسال الرسل واجب عليه تعالى وأنه مقتضى حكمته إذ معناه الصريح الإلزامي إرسال الرسل حكمته عاقبة جيدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لأن سوق هذا المقام يقتضي أن يكون إرسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قوله الشارح فكان من فضل الله رحمة أو إرسال الرسل لأنه رحمة باعتبار اسمهم آمنوا عن الخلف والمنسخ وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من فيد يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة فيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون تاماً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له. كنطق الجهاد بأنه مفتر كذاب فإن ادعى أحد النبوة وقال معجزتي أن أنطق هذا الجهاد فظني الجهاد بأنه مفتر كذاب فإنه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة بمجد عدي المنكرين مع أنه ليس بمعجزة لأنه لم يطر به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب نفس الخارق بخلاف ما إذا قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياهم نطق الميت بأنه مفتر كذاب فإنه معجزة لأن معجزته هو أحياءه وهو غير مكذب لدعواه والحي سد الموت ينكلم باختياره ما شاء وأما في الصورة الأولى وإن كان المعجزة هو النطق مطلقاً سكن ذلك لا يتحقق إلا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجهاد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجب بأن ذكر التحدي الخ) يعني أن ذلك التحدى المذكور الزاماً لأن ذكر التحدي يستلزمه فإن التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) إشارة إلى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو أن الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تقضى بالقرضيات المحضة (قوله على أنه أمر أو نهي الخ) أي أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغ ما إلى حواء أيضاً فلا يرد ما قبل أن النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب أن الله تعالى لتبليغ الأحكام فالأمر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقعرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لا يكتفي حواء الخ) فيقبل في دفع هذا المتع أن الجنة ليست دار التكليف فني الأمة لني دار التكليف لئلا لا يكون هناك أنسب يصلح أن يكون أمة وبه أنه لا معنى للتكليف إلا الأمر والنهي وقد عرفت في مادة آدم وحواء في الجنة وتراب جزاء أن تكاتب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة إليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الأمر بلا واسطة مستلزماً لاوحي المستلزم للنبوة تأمل لأنه قد أمر لأم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن أقدنيه في الثابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا إلى أمك ما يوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى إليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أي جبرائيل * أن لا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً * ويمكن دفعه بأن المراد أن الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في البقعة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى * وقد أنزلنا آدم أسكن ههنا الآية فإن هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لا ينبت لغيره ونحقق الأمر بهذه الحجة في حقهما غير معلوم أمافي حق أم موسى فلا نه يجوز أن يكون بالهام أوفى المقام فإن الإباحة يطلق في اللغة على القيام المعنى في الزرع في البقعة وعلى اسمع الكلام في المقام أيضاً فلا يكون بالكلام المسوع في البقعة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لأنه كان في زمنه نبي وأما في حق

أما موسى بن شاه الله (قوله
لا يكتفي الخ) قال بعض
الحقنين الإرسال إلى
الواحد كجوا مثلاً غير
مهمود بهذا قالوا في
تعريف النبي هو من قال
له الله تعالى أرسلتك إلى
الناس أو إلى قوم كذا
(قوله بلا واسطة) احتراز
عن الأمر والنهي المأذون
بالواسطة كالأمر والنهي
بالنسبة إلى ماعداً إلا نبياً
فإنهما لهم بواسطة إلا نبياً
فإن ذلك الأمر والنهي
لا يستلزم النبوة قطماً
وهذا القيد مأخوذ من
قول الشارح مع القطع
بأنه لم يكن في زمنه نبي
آخر أذ حاصله أن أمره
ونهي ليس بالواسطة ولم
يكن الأمر والنهي بالواسطة
يكون للمأمور والمنهي نبياً
(قوله الأمر من الله تعالى)
احتراز عن الأمر الذي
من جبرئيل نفسه وهذا
القيد لاخراج أم عيسى
كما سيظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي)

(٣٣٦)

هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الأمر بالألهام

الذي هو القاء المعنى في
الروح بطريق النفي وهذا
القيد لاخراج أم موسى
باحتمال أن يكون أمرها
بالألهام لا بالكلام المنظوم
وقوله في البقعة احتراز
عن الأمر في المنام وهو
أيضاً لاخراج أم موسى
باحتمال أن يكون أمرها في
المنام لا في اليقظة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هي الأكل من الشجرة
يعني أن كون آدم رسولاً
بعد الهبوط مسلم لكن قبله
غير مسلم (قوله وهو قوله
وقد يستدل أرباب البصائر
الح) أي ما ذكره في حيز
هذا القول وهو قوله أحدهما
ما توار من أجواله الح
ولظهور المراد حمل قوله
وقد يستدل الح على
الاستدلال الثاني (قوله
الاحتياج إليه) أي إلى
الجزية التي هي المال المقدر
على أمان الكفار (قوله
من خالص ماله) لأن
خمس الخمس المشاع بين
الفرقة (قوله بمذاكرته)
مع أصحابه حال كونه حين
المذاكرة كاتماً (قوله من
اشتدت غفلة) أشار به

أم عيسى عليه السلام فلا يجرؤ أن لا يكون الأمر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله
قناداه من نجرها أي قناداه من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من
قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله وأحق أن الأمر بلا واسطة الح) أي الحق أن الأمر بلا واسطة النبي يستلزم
للنبوة إذا كان لأجل التبليغ إلى الغير لأنه مشير بمنق من النبوة وهو سفارة المبدأ بين الله وبين خلقه من
ذوي الألباب لتبليغ الأحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لأن حواء مشاركة له في ذلك الأمر والنهي مع أن
الخطاب لآدم فقط عني ما يدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وهذا اندفع ما ورد في الأربعين
لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقر بأية * والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون
إلى رسول آخر لأن الخطاب لآدم وحده وأدخل حواء في النهي من باب انطباق الخطاب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الأول) وهو قوله أما نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على إظهار المعجزة على التبيين وهو كلام الله تعالى الذي
أشار إليه بقوله أحدهما أو على سبيل الإجمال وهو سائر معجزاته التي أشار إليه بقوله وثانيهما أنه نقل عنه الح ومبنى
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما توار من أجواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما أنه
ادعى ذلك الأمر العظيم الح (قوله وما روى من أن عيسى عليه السلام الح) يعني ما يورد من أن عيسى عليه السلام
رفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أن قبول الجزية واجب في شرع بتأيد على نسخ شريعة
محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون ختم النبيين فوجه دفع ذلك الإبراد أن النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فإن انقضاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على
أنه الح) أي على ما نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم انتهى عنه فإن علة قبول الجزية الاحتياج
إلى المال من جهة إعطائه عسا كرام الإسلام لحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام
تقرب القيامة وتكثر الأموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عسا كرام الإسلام إلى جزية الكفار (قوله كافي سقوط
نصيب مؤلفه القلوب) أي كسقوط حصة مؤلفه القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوماً قواماً وأسموا وينتسب
ضعفة فيه فينال قلوبهم بالإعطاء وأشرف ينزب باعطائهم ومراعاتهم إسلام نظارهم وأتباعهم وقيل أشرف
يتألفون على أن يسلموا أو كان عليه السلام بعطيتهم من خمس الخمس والصحيح أنه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخمس من مخلص ماله وكان نصيب المؤمن في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الإسلام فلما أعزاه الله
تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة وقيل نسخ بإجماع
الصحابة وباجتماعهم على ما في شرح التآويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما
في النهاية وأما سمي بمؤلفه القلوب لأنه قد ألف قلوبهم على الإسلام بإعطاء الأموال (قوله مثل العقل والضبط
والعدالة الح) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الملوكات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويهتد به كانه
وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمستهو وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق بمعاينة ثم فهم معناه ثم حفظه
ببذل الجهد ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته غذا كونه على أساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه فلا يقبل
رواية من أشهرت غفلة خلقه بأن كان سهواً ونسياناً أغلب من حفظه أو مساهلة بمسدم اهتمامه بشأن الحديث
وإن وافق القياس تقوأت أصل الضبط بالسيان أو بمسدم الأهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويحتر

كأله بأن يكون المرء مبرحاً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا قبل رواية الفاسق لقوات أصل المقالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فتنه وعداله لفصود عداوته وأما الإسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو تشويه على طريقة المسلمين وموت الأحكام بتدبيره لا بوبن بل اعتبر كماله أيضاً وهو اليقين اجمالاً بأن يصف الله تعالى كماله على سبيل الاجمال وان لم يدر على التفصيل فلا قبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلاً ضابطاً عدلاً في دينه لانه قد يتمد الكذب لله صعب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا قبل رواية المطمون والطعن أمام الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيعبر بمجروح واحد من غيره فأما من الصحابي فيكون جرحاً ان كان فيما لا يحتمل الخطأ والافلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجحلاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وان كان مفسراً ألباهو جرح شرعاً اتفاقاً والطعن من أهل النصحة لا من أهل العداوة والمصعب يكون جرحاً والافلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله اذلو جاز الح) يعني نوجز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعياً لبطيل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من افقة تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية إنما قدنا الجواز بالقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فأنه لم يضر ورقان جيل أحدهم يتقلب ذهاباً مع جواز في نفسه (قوله وهكذا في السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجهور المحققين لاستزاه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القباضي الخ أي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تمتد وتعدله وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا وللمتداه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الأحكام التبليغية كذا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما قالوا اله لوم لعل على أنه يتمتع ظهور الكبيرة عنهم لانه لا موجب للغفرة والسكلام في انه يتمتع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الذليل مطابقاً للصدود (قوله اذأولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواقفين بل عددها وكثرة المخالفين (قوله في بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً نقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعاً بقوله لا تخافا التي نعمك اسمع (قوله أي بطريق ضرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف للظاهر نحو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء هجلا له شركاء فيما آتاهما أي جملاً أو لادمه له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وأما لعلنا ان المراد ذلهم لان الخلل على ترك الاولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشرح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عند ترك الاولى بحمل العام على ما عند الخاص بقدرته المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مبسوطة ومجرح الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الأقوال قبل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونحيه وقيل عيسى لانه روح الله وفضله والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله هو الاولى أن يستدل بقوله أنا أكرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى ومناخني لا حد أن يقول أنا خير من يونس بن متى فتواضع منه

(قوله لوم) أشار به الى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي الى انقراض المصلحة من الأعياد بسند انه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الانبياء مؤدياً الى الغفلة المذكرة لكن لا يجوز ان لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هذا من جهة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لأن لقي ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله بمصنك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب لظاهر إلى الانبياء وقوله الى غير الانبياء صفة الصرف

لقاتل ان يقول هذا مناف
للآية الاخرى المصروفة
بنسبة السجدة الى الملائكة
وهي قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون
الا ابليس ويمكن ان يكون
التأمل اشارة الى هذا
(قوله وفيه تأمل ظاهر)
فقل عنه وجه التأمل ان
الاعلى لما فيه من الخصوصية
اذا كان مأموراً لا يكون
الادنى أيضاً مأموراً لانه
ليس فيه تلك أه وفيه ان
مطلق الامر وان كان كذلك
لكن المراد هنا الامر
بالتأمل ولا شبهة في ان
امر الاعلى بالتأمل يستلزم
امر الادنى به كما لا يخفى
فالحويل في توجيه التأمل
على ما ذكرناه نقلاً (قوله فان
جميع الكتب واحد الخ)
أي جميع ما يدل عليه
الكتب وكذا الكلام في
قوله في أنفسها وفي قوله
لكون جميعها كلاماً نفسياً
ولو لم يؤل بما ذكرناه
يصح الحكم بوجدهما من
حيث ذاتها لما صرح
به من تعددها بحسب ذواتها
التي هي الانظم المتعددة
ويتاني أيضاً ما سيأتي من
حمل الوحدة على الكلام
التفسي لا على الكتب
(قوله من حيث النظم)
يريد انما تعددت ذواتها

ويجوز ان يكون توقفاً منه قبل علمه كونه افضل او متعامنه في أصل معنى النبوة على ما تشير اليه بقوله تعالى *
لا تفرق بين أحمد بن بره (قوله اذا لا اصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء
الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليكن قسماً حقيقة
وانما جعلوه قسماً نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجلب عنه بان أمر الاعلى الخ) أي وقد يجلب عن الاعتراض
المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بان الجب أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذلك
الملائكة عن ذكرهم لقطع بان أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتأمل علم ان
الاصغر أيضاً مأمورون به فاضمير في قوله فسجدوا راجع الى التليين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس
وفيه تأمل ظاهر (قوله حيث يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجلب
بني فبلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لمخافة من الملائكة كان ابليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة
تفلياً للاكثر على الأقل أو الاشراف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلهم لكن تسميته
ملكاً مجاز باعتبار التقلب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكاً على سبيل التغليب لان محصله
ان الامر للبرهين الا انه استغنى بذلك أحد هما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث ذاته) أي من حيث
كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الحقة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في
أعلى المراتب وأقصاها لكون نظم في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله
النفسى بمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها
كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم أي من حيث لوجودها لفظي لا من حيث الوجود العيني وحاصل الترجيح ان كلام الله قد
يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان أريد به في قوله
كلها كلام الله اللفظي فمضى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من
حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وانصت الدرجات كان نظم في أقصى مراتب الفصاحة
وبلاغة وان أريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسى فمضى قوله كلها كلام الله كلام ادليل على
كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فمطلق
التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحداً من حيث
كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً
من المعطف التفسيري بمعنى انه لا يكون المقصود بالبيان بان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
استلزام ادباً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
اذا خلفها انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التدبير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطراد
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحاشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات
الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفاً تفسيرياً لكون التعدد
محمولاً على معناه الحقيقي على ما مر في قوله (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان
القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه كونه كلاماً
تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض موارده افضل كذلك

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الحثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وإنما قال بالنسب لأنه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بأن يقال منته كان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون من السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه من المراح الخ) وذلك لأن الحق للفسر بالثبت بالحبر متعلق بالمجموع فيكون المراح من السماء إلى الأرض أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المراح من السماء إلى الأرض أيضاً مشهوراً ليس مخالفاً ذكره الشارح فيها بعد من قوله ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى غير ذلك أحاد لان ما ثبت بطريق الواحد هو خصوصية ما إليه من الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم لا إلى مطلق الملا حتى يناهيه (قوله) وقد يجاب بأن المراد الخ أي قد يجلب عن الاستدلال بالآية بما سئلنا أن المراد بالرويا في المنام لكن لا نسلم أن الآية نازلة في شأن المراح قان المراد بالرويا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام وأي في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله) وقيل أي في الجواب عن الآية سئلنا أن المراد بالرويا في المنام لكن المراد بالرويا أنه سيدخل مكة فانه رأى ما قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله) وقيل الخ أي في الجواب عن الآية سئلنا أن المراد بالرويا في المنام واما الآية نازلة في شأن المراح لكن نسبت رؤيا على طريق المشاكاة أقول المكذبين فأنهم كانوا يقولون أنها كانت رؤيا فسماء الله تعالى بها نكاح واستهزاء بهم كما في قوله تعالى أن شر كافي فأن للمشر كين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماء الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكاة لقولهم نكاحهم واستهزاء (قوله) والاولى أن يجاب الخ) إنما كان أولى لأنه قد وقع في بعض الروايات ما قد جسد بمحذلة المراح عن متاهدة ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولأنه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الطاهر المتبادر إلى الفهم هذا لكن القول بتعدد هاهنا من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله) وفيه نظر بل هي سنة بضم الراء الخ) لم يجمل المحرر دلاً لأنه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط أن الخارق لما ظهر عن المسلم أو الكافر والاول امان لا يكون مقروناً بما كماله زفات وهو المأمونة أو يكون وحيداً مأموراً بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا وجبئلاً يخلوا أما أن يكون ظاهر آمن الذي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو السكر أمه والثاني أعني الظاهر على بذالك كافر امان يكون واقفاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله) فيه بحث لأن الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم أن المدعي ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لأن الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فإن المعزلة أيضاً قانون بها والا أي وإن كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها لفظياً في مجرد التسمية فإن فعل السنة يسمونها كرامة والمعزلة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله) على أن سؤال ذكر الخ) بحث على قوله بل لم يكن ذكره علم بذلك وحاصله أنا لا نسلم ذلك قولكم والامساك بقوله أي لك هذا قتلنا يجوز أن يكون السؤال متحاشاً لمبرهنتهم بمعجزته (قوله) اعلم من هذا بالنسبة الخ) اعلم أن بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست يشكك أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة إلى المفرد فلما قصد اضافته إلى الجملة أشبهت الفتحه فتولدت الالف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه للمضاف اليه لأنها إنما تأتي للوقوف أو زبدت ما لكافة في آخرها لأنها تكف المتعاضى عن الاقتضاء (قوله) وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه إذا زبدت في آخرها الالف أو كفت أو أضيفت إلى الجملة لا يكون إلا للزمان وإن كان عند اضافته إلى المفرد متصلاً

(قوله من تلك الحثية)

يريد بها كونها كلام الله تعالى

(قوله لكنه خلاف)

الظاهر) لا احتياجه إلى

تقدير دال (قوله من غير

نص يدل عليه) يناهيه

ما ذكره بعض المحققين منهم

من قال المراح معراج

ما رواه مالك بن عصمة

وهو كان في البقعة من

الخطم أو الحجر وقد ورد

فيه ذكر البراق وما رواه

أبو ذر وكان في المنام من

ينت أم حاني ولم يذكر فيه

البراق (قوله على ما مر في

صدر الكتاب) قال الحثي

الحثي هناك والحق أن

السخر ليس من الخوارق

وأن أطبق القوم عليه لأنه بما

يقرب على أسباب كما

بشرها أحد بخلق الله فيها

أه فيكون من ترتيب الامور

على أسبابها (قوله) ولا يخفى

فساد ذلك) قان المعزلة

ينكرون كرامات الاوليا

وأهل السنة يشنونها (قوله)

بمعنى الفراق) يريدانه كذا

في الأصل كذلك ثم استعم

بمعنى مكان الفراق أو زمانه

وتعين أحدهما موكول إلى

مناسبة المقام له كما فصع عن

ذلك قوله فتقدير جلست

يشكك الخ (قوله أي مكان

فراقكما) أي جلست مكا

أنها مفارقان مع وهو

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وهما لو فرض أن العامل في يننا وبيننا الجواب لزم كونها مقدمين من وجه هو التقدم الذي يستدعي كون ذي الجواب مقدما على الجواب ومؤخرا من وجه هو كونها معمولين للجواب المؤخر ولك أن تقول ذلك الجز هو الجواب فمن وجه كونه عاملا في يننا وبيننا يستدعي كونه مقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا إليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحا على من مات قبل الخ) إنما قال صريحا لأنه إذا أفاد التعليل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الأولى وذلك لأن التفاضل الذي نحن بصدده إنما هو التفاضل بين الخلق الأربعة ولهم أفضل الصحابة الأربعة بعد يننا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الأحاديث الضحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين أفضلهم وفي خلافتهم وأما فضله على التابعين فيهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

في الزمان والمكان كذا كرتا لأنه لا يضاف من ظرف المكان إلى الجملة إلا حيث وأما كونها لازمة الإضافة إلى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضي بدخول الماضي والمستقبل أيضا وقال ابن مالك يلزم الإضافة إلى الجملة وما قيد بها بالاسمية (قوله وفيها معنى المجازاة) أي في يننا وبيننا معنى الشرط كفاي إذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان مجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي أن مجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما إذا وإذا كفاي قول الأصمعي فينا نحن رقبه أنا أنا فهو العامل في يننا إذا لا مانع عنه عن العمل حينئذ فمضى قولنا فينا نحن رقبه أنا أنا بين أوقات نحن رقبه وإن لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في يننا وبيننا معنى المفاجأة الكائن في بينك الكائنين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لأنه مجرد ورباضة إذ وإذا إليه وما في صلة المضاف إليه لا يتقدم على المضاف لأن المبهمة كذا واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة في المسمى قوله يننا رجل يسوق بقرة إذا التفت البقرة فجاء زمان التفت البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الباب ولعل هذا مبني على مجرد إذا وإذا عن معنى النظرية والأفلا يخلو أما أن يكون ناظر في مكان كما هو مذهب المبراة فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في إذا وإذا لا نداد وإذا حينئذ غير مضاف إليه حتى تمتعه عمله فإن ظرف المكان لا يضاف إلى الجملة إلا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لأنه لا يكون الفعل واحدا ظرفا للزمان والآخر ماقال الشارح الرضي في بيان أمرهما المحلي عند دخول إذا وإذا في جوابهما لا نداد وإذا أن كانا ظرفا في مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان إذا وإذا منصوبين في محل على أنهما ظرفا لمكان له وبيننا وبيننا على أنهما ظرفا لزمان له بتقدير يننا زيد قائم إذا رأى هذا رأى هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وإن كان ظرفا لزمان فهما مضافان مخرجان عن النظرية مبتدآن خبر هما يننا وبيننا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لأنه متدين الخ) حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) إشارة إلى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لئلا لان المعجزة مأخوذة في مفهومها أن يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع أن عدها من المعجزة من قيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال إن منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لاني المساواة فلا يثبت أفضليته وحاصل الدفع أن مثل هذا الكلام إنما يقال في العرف لا يثبت الأفضلية وإن كان المنطوق لا يثبت ذلك فأنك إذا قلت لأرجل أفضل من زيد فهم منه اثبات أفضلية زيد فطما (قوله برده عليه أنه إن أريد بعده موت الخ) يعني إذا أريد البعدية الزمانية فإن أريد بالزمان موت النبي عليه السلام لا بعد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بموتهم أو أريد زمان موت النبي بعد منطوقه فضيلة على التي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعد موت النبي أو بعد بموت لا بعد التفضيل صريحا على سائر الأمم وقائدة التقييد بفسده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة إلى البيان (قوله وكذا إدريس والحضر والياس الخ) وإنما كتبت الشارح بذلك عيسى لأن حياته ونزوله إلى الأرض واستمراره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ) أما أسر السلف بأكثر أهل السنة لثلاثين في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله أذلا بما لا بالأخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا لأن الثواب تفضل من الله تعالى فله أن يعاقب المطيع وينيب غيره (قوله) وأما كثرة الفضائل فما بها الخ) هذا يخالف لما قال الآدمي أنه قد راد بالفضل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر أما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر وأما زيادة فيها ككونه أعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيها بين الصحابة إذ ما من فضيلة تميز اختصاصها بأحد منهم إلا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة قصد

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى الترجيح لكثرة الفضائل لا محالة أن يكون الفضيلة
 الواحدة أرجح من فضائل كثيرة فأمّا الزيادة شرفها في نفسها أو زيادة كتبها فلا جزم بالافضل بينهما المعنى أيضاً
 (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع
 الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم يخالف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى
 عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في
 الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله شبهة هي ترك القصص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه)
 متعلق بقوله بفوا يعني أن معاوية وأحزابه بفوا عن طائفة شبهة هي ترك القصص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى
 عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم بوجوب الأغرام بالآفة وتعرض الدماء للفسك وظن على رضي الله عنه
 أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة مشارهم واختلاطهم بالمسكرين أدى إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في
 بدايتها فإني أرى التأخير أصوب به حياً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث
 الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور أماره سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلاف أو لا فين جواب
 الشارح والحشي فرق ظاهر فاذا ذكره الفاضل الحشي هذا المعنى ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب
 أولى من جواب الشارح لأنه يشكل عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما فإنه خالف معهما أهل النبي
 فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين
 لا يقتضي أن يكون بعدهما ملك أو أماره بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه
 بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة فإما وجد الإمام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أي قوله لقوله
 عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأئمة قد جعلوا الخ وقوله ولأن كثير من الواجبات (قوله فليطلبان قاعدة
 الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحق والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا غفلاً (قوله وقد
 يقال المراد بالإمام الخ) أي المراد بالإمام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * أنى جاءك
 للناس إماما * أي نبياً قاله من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا إشكال (قوله والمصيبة ضلالة)
 أي إنما كان عصيان الأئمة كلهم باطلاً لأنه ضلالة والأئمة لا يجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على
 الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه إنما يلزم المصيبة الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب
 الإمام لمعجز واضطرار بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات وهذا الحديث يندفع الإشكال بعد الخلفاء
 إراشدين العباسية أيضاً (قوله إن قلت حقيقة العصبة على ما ذكر الخ) يعني أن العصبة على ما ذكره الشارح عدم
 خالق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت
 تعلم أن هذا الاعتراض محال ووروده لأن الظلم على ما قرره الحبيب أخص من المعصية لأنه المعصية المنقطعة للعادلة
 مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم بخاصة مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع
 كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله فأت معنى قوله حقيقة
 العصبة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالذات وأما تعريفها لطيفي على ما ذكره في شرح
 المقاصد فهو أنها ما لا يمكن اجتنب المماضي مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً
 بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى
 يكون ظالماً أو لا يخفى عليك أن حمل قوله حقيقة العصبة أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصبة وما لها ذلك
 ينافيان لفظ الحقيقة والحق أن العصبة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار
 أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن
 الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصبة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انعدام
 جواب الشارح على اعتبار
 كون الخلافه كامله غير
 مشويه بشئ من المخالفة
 وعلى كون تلك الخلافه
 أيضاً متصله متلاية على
 ما يدل عليه قوله وبإدخاله
 تكون قد لا تكون ومدار
 جواب الحشي على مجرد
 اعتبار التالى والاتصال بدون
 اعتبار كونها كامله هذا وانت
 تعلم أن الجزء ليس مغايراً
 للكل فوهية عدم مغايرة
 هذا المعنى لما ذكره الشارح
 وعم (قوله فلا إشكال)
 أي بعدم دلالة الحديث على
 المطلوب وهو المذكور
 بقوله السابق فيه بحث لأنه
 بظاهره يدل الخ (قوله فلا
 تدافع بين كلاميه) لكن
 حيث يندفع الجواب المذكور
 بقوله قلت قوله حقيقة
 العصبة الخ وحمل العصبة في
 قوله فغير المعصوم على المعنى
 الذى ذكره في شرح المقاصد
 لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب
 حيث نذكره المولى الحشي
 في الحاشية السابقة أو على
 ما يأتى من الحشي الخالي

المؤدى الخ) أى كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظالم لنفسه مختصاً بل يوجد بأى ذنب صدر عنه قال الكلام المذكور ليجرد تصوير تقييد الظالم بقيد نفسه (قوله ولا يدل على اتق بقائه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وقاسماً فيصل إليه عهد الإمامة وبعد صيرورته قاسماً لا ينزل أذ لا يدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل إنما يدل على عدم حدوثه أولاً ليكون الوصول آياً حادثاً في الآن (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك أن الوصول كما يطلق على الوصول الآتى الذى يحدث في أن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على اتق مطلق الوصول فتدل على النزول بالنسبة (قوله راجع إلى أحدهم) إذ لا معنى لنسبة ذلك المكيال المحصور إلى المد بخلاف نسبته إلى الآخر فإن مستأهل المكيال الذى يكبل به ذلك الآخر ما أراد أن يكبله (قوله بمعنى النصف) كالشبر بمعنى النصف (قوله لقوات للمنى الذى ذكره الخ) وذلك لأن للمنى الذى

غير المعصوم ظالماً لأن عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أحسن من المعصية لأنه التعدي على الغير فليس كل معصية ظالماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وأما قيد الظلم بالمطلق لأن الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كفى وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أى وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * أن المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين فربما قوله تعالى أنى جاءك الناس أمما * فإن امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال إن هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب أن معنى جعل الإمامة شورى الخ) يبنى أن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان معنى قوله جعل الإمامة شورى أنه جعل إقامة أمر الإمامة ذات مشورة بين ست وليس كذلك بل معناه أنه تعين الإمامة ذات مشورة بين ستة وبذلك ما فى تبصرة الأدلة فوض البهيم لينظر (افترضوا للإمامة أصلهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال فى خبر شورى لا ينفردون بأمر اجتماعه وأعليه يدل على أنه جعل الخلاف مشتركاً بينهم ولذا مال إليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداءً زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال إن الآية إنما تدل على اتق الوصول وهو أمر آتى لا بقاءه فيدل على اتق حصول عهد الإمامة للظالمين ولا يدل على اتق بقاءه حتى يدل على انزال الإمام بالنسبة وحاصل الدفع أن الوصول آتى ابتداءً زمانى بقاءه فان الشئ إذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقياً إلى زمان الاضمار فكذلك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداءً وبقاءً فيدل على الانزال قطعاً (قوله لا تقول الوصول الخ) حاصل الجواب أن مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى والباقي إنما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري للمسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية إلا على اتق وصول الإمامة للفاسق ابتداءً (قوله على أن صنع الافعال) أى على أن لو سلمنا أنه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صنع الافعال موضوعاً للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضاً (قوله يرد عليه أن أريد بالعصمة الخ) يبنى أن أريد بالعصمة فى قوله ولأن العصمة ليست بشرط ملكة الاجتناب فسلمنا أنه ليس بشرط ابتداء لكن التقرب أعني استلزام الدليل للمدى غير تام إذا لم يطابق أنه لا يشترط عدم النقص في بقاء الإمامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم النقص وإن أريد بالعصمة عدم النقص فالتقريب تام لكننا نضع عدم اشتراطه فى الإمامة ابتداءً وقوله قال الخ تأييداً لاشتراط عدم النقص (قوله اعلم أن مباحث الإمامة الخ) مقصود المحنى دفع ما يقال أن مباحث الإمامة من المباحث الفقهية لأنها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث أن نصب الإمام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) أى النصف مكيال مخصوص أصغر من المدفعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع إلى أحدهم وقد يحى النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوبه ثوباً اتفق أحد من أصحابي مدلولاً لنصفه وذلك لأن اتفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرته التى عليه السلام وحمايته مع صدق نبيهم وخلوص طوبتهم وذلك مقفود بعد غلبة الاسلام (قوله أى فاجبهم بمجئى) إشارة إلى أن الجار متعلق بما بعد هادون المعنى المصدري وإلى أن الحب بمعنى المحبة والباء فى مجئى صلة وأداة للفعل مكملة ليار وهو واحد مائة الباء على ما فى شرح المصباح وليست بالسيبة والاصاق على ما قاله الفاضل المحشى لقوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله يعنى أن المحبة المتعلقة بالخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث لمن الله الفروج على السروج (قوله يدل على أنه الماط) فإن ترتب الحكم على الوصف يشترط بالعلية على ما بين فى الاصول (قوله اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه الخ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ما مضى إلى يوم القيامة فإن قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلو المشركين كافة * فإن قوله كافة سد باب التخصيص لكنه محتمل

التسخ لكونه حكماً شرعياً ومثال النعم قوله تعالى * مثني وثلاث ورباع * فانه سبق ايمان الغدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ما وراءه ذلكم * ومثال الحنفي قوله تعالى * والناريق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في التباس والطرار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وإن كنتم جنبا فاطهروا * فانه وضع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بالتلاع الرقيق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحنفي بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الا صغره وهذا أولى من المكس لان قوله تعالى * وإن كنتم جنبا فاطهروا * بالثبوت لا بدليل على التكلف والمبالغة ومثال الجمل قوله تعالى * وحرم الربا * لان الربا في الله الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء السباحيج بمد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء السنة ومثال المقشاة المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله وليكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما ان لا يكون مؤثرا أصلا أو يكون مؤثرا ولا يمكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي اذا كان عدم الكفر مشروطا بأن لا يكون مستحله مؤثرا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتعظيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال المصيبة الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي الجامع عليه فان كان اجماعا ظاهريا فلا يكفر جاحده انما قوا وان كان قطعيا قبل يكفر وقبل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده انما قوا وانما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد به هذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعزولي مطيعا أو عاصيا كافر الا انه اما امن أو يأس (قوله معني هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد عدم العالم ببله ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالانفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التعليل لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المنصود دفع ما ذكره الشارح قياسا في بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال يخلق القرآن وأمثاله بشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري ونابسه أكثر الفقهاء وهو المروي في اللقي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة وانعزلة فلا يحد القائل بالفضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله أي اطلاعة الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الخ (قوله والمعنى ان له تعاقبا وقربا الخ) أي معنى انه له من الجن ان له تعاقبا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله ربي فيلزم) من رأى برأى فهو ربي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعاقبا وقربا من الجن (قوله وتابعة اسم اقربى من الجن) والتابعة فيه للتقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء بغور غور أي سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كالتقوي وبمعناه) اذ هو ما أتى به الفقيه وقد تنجح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم رادون) أي بر دكل واحد من صاحب الحرب والنعم لكل من الحرب والنعم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام انما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك به الرجوع

(قوله ليصح ترتيب قوله الخ) يريد ان قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مضيا وقوله يأس ناظر الى قوله عاصيا وقد حمل اليأس هنا أي في قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضا فيجب ان يكون الجزم والنسيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب ان يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضا لشي واحد فيكون الجزم والعاصي واليأس واحدا وكذا الجزم والمطيع والآمن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى القوي لأهل القبلة فظاهر المنع وان اراد أنهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فلم يكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحيا لفظ أهل القبلة بالتقل والظاهر عدمه

عنده) أشار بذلك الى
أن العاظمي له الترجيح
اذ الشخص اذا سمع قول
مجتهدين يظن غالباً ان
قول احدهما اقوي عنده
ولو كان عاملاً حيث يجب
العمل بقوله لا بقول الآخر
صرح به (رأى بأن للعاظمي
الترجيح) الشيخ ان حجة
في التحفة (قوله اذا صار
مجتهداً) فانه اذا ثبت اجتهاد
المجتهد الذي قلده المقلد
الذي صار مدقق مجتهداً
لزم اجتماع المتأخرين والا
لزم الترخيع بالاجتهاد وكلاهما
باطل (قوله جميع العالمين)
الذي من جملة رسل الملائكة
فيقيد تخيل رسل البشر
على رسل الملائكة الذي
هو شق من المدعي (قوله
من هذا الحكم) وهو
تفضيل جميع الناس على
جميع العالم الذي هو لازم
عهم التخصيص مطلقاً أي
في الآل وفي العالمين
والحاصل ان مراد الشارح
التخصيص من الحكم
المذكور لا التخصيص من
الآل أو من العالمين كما متي
عليه المحشي الخبالي فترتب
عليه الاعتراض على الشارح
ولكن هذا آخر التحزير
والتحجير في هذا التقرير
الخطير ومن الله تعالى نستمد
للعونة في البداوة والصبر فهو

عنه ولا جاز لسلمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما
كان لتخصيص سلمان عليه السلام بالتدكير حجة لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالتدكير لكون ما فيه
أحق وأفضل وان كان ما فيه داود عليه السلام أيضاً حقا بشعر بذلك قوله غير هذا أو في بصفة التفضيل فكأنه
قال هذا حق لكن غير ما أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه انما بينهما في فصل
الخصومات والعلم بأمور الدين وأما اعتراض سلمان عليه السلام فبني على ان ترك الأول من الايتين بمنزلة الخطأ
من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بأن اثبات بالنسبة واحداً معاً هو ثابت به
صريحاً وهو في غير الاجتهادات والبحث في الاجتهادات الثابتة حكماً بالنسبة متى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم
تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنسبة معنى وكل ما هو ثابت بالنسبة صريحاً فهو واحد
(قوله على ان القياس الخ) أي على ان لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت
بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعني ان أريد أنه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه
لا فرق بين الأشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحاً وهو الحكم الثابت بالاجتهاد في سلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ
المدعي ان الحق في الاجتهادات واحد وهو انما يثبت لواقع التفرقة بين الأشخاص في ان أريد أنه لا تفرقة في
العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً سواء كان اجتهاداً بغيره فنسوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع
قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين المتأخرين بالنسبة الى شخص
واحد سيما اذا استغنى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حقيقاً وشافعياً قائداً أحدهما بأباحة التبيد
والآخر والاخر محرمة ولم يترجح أحدهما عند مدعيه على شيء منهم أو أيضاً اذا تغير اجتهاد المجتهد فان
في الأول خلاف لزم اجتماع المتأخرين بالنسبة اليه والآخر لا يترجح بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهداً (قوله
الوجه ان الأولان يفيدان الخ) يعني ان الوجهين الأولين وان كان يفهم منهما صريحاً بتفضيل آدم عليه السلام على
الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيل آباءه على انه لا قائل بالتفضيل بين آدبه وغيره من الرسل لكن
لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما ان يخص الخ) يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على
رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء أو يكون المراد هو
الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان
يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر
على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعي ويمكن ان
يقاب ان ينصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد
تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى
رسل الملائكة فلا يريد الاعتراض الذي أورده المحشي (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص
العالمين أدل من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه
(قوله قد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال
أحزها أي أتمها أو أقوال كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع
الذي ذكره من جهة في عامة الملائكة بالنسبة على عامة البشر أعني أهله لتأخره فيتم الدليل على عمومته *
هذا نهاية ما أردت ابراده في هذا الكتاب * مستعيناً بالملك الوهاب * وعليه الكلام في كل باب *
والحمد لله على الأعمام * والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آله وأصحابه الكرام
تم بحمد الله تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردى) بمطبع
في سنة ١٣٣٢ هـ بمكة المكرمة في تصحيحه وتبجيحه